شرح كتاب قواعد العقائد من كتاب إحياء علوم الدين

لحجة الإسلام الغزالي

قدس الله سره

للعلامة النحرير اللغوي سيدي

مُحَمَّد بن مُحَمَّد الحسيني اليماني

الشهير بالمرتضى الزبيدي

رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الله ناصر كل صابر * الواجب الوجود ذاتي الحمد * سبحانه
من تعالى في أزل الازل * فلا يزال ليس له قبل وليس له بعد * فهو الاول بلا أولية * والآخر بلا آخرية
وصلواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد * وشاد دعائم الدين * وساد عند مولاه كافة الصفوة
من العبيد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الحميد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأبيد * آمين (وبعد) فهذا
شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب احياء علوم الدين * للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي
الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبيان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية
العلية * التي هي غاية مطامح انظار العلماء العاملين * وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين * استمددت
في تفصيل مجملها وايضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة في طريقتي امامي السنة والهدى وبدري
المعالي في سماء الاهتداء والاقتدا * الامام أبي الحسن الاشعري والامام أبي منصور الماتريدي مستعينا
بحول الله وقوته * متوكلا عليه راجيا حسن معونته * انه بالفضل جدير * وعلى ما يشاء قدير * وهذا تفصيل
أسامي الكتب المشار اليها * ليعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها * وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح
كتاب العلم فمن كتب الاشاعرة كتاب الاسماء والصفات للامام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد
التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيته في الفن وكتاب السنة للامام أبي القاسم هبة الله بن الحسن
الطبري اللالكائي والتذكرة القشيرية للامام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري والمدخل
الاوسط الى علم الكلام للامام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك والكافي في العقد الصافي للامام الفقيه أبي
القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكاف النيسابوري وعمدة العقائد والفوائد باثبات الشواهد للامام
يوسف بن ذوناس الفندلاوي المالكي ومعتقد أهل السنة والجماعة للامام ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن
يوسف الجويني واعتقاد أهل السنة للامام زين الاسلام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري

وتحرير

وتحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لمحمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس ولامع الادلة في قواعد عقائد أهل السنة لامام الحرمين وشرحه للامام شرف الدين بن التلمساني وشرح الكبرى للشريف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود اليوسي عليه ومختصر شرح السنوسي على الجزائرية لابن تركي وهداية المريد شرح جوهرة التوحيد للبرهان اللقاني والحاشية على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمي والعقيدة للامام أبي اسحق الشيرازي صاحب التنبيه والعقيدة للامام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهي عقيدة صغيرة الحجم في نحو ورقة وشارحها الفه بمكة في رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة سماه منار سبل الهدى في مجلد ومشكاة الانوار وكيمياء السعادة والمقصد الاسنى في معاني أسماء الله الحسنى والمعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية والمنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال والجام العوام في علم الكلام والاربعين في أصول الدين سبعتهم للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازي ومحجة الحق ومنجاة الخلق لابي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقاني القزويني وتبيين كذب المفتري على الامام أبي الحسن الاشعري للحافظ ابن عساكر وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدية شرح عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي لابي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي وشرح العقائد النسفية لمؤلفه الامام نجم الدين عمر بن محمد النسفي وللامام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي والامام شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطيبي الاسدي الحنفي وللامام الكستلي والامام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وحاشية أحمد بن موسى الخيالي عليه وكتاب المسايرة للكمال بن الهمام مع شرح تلميذه ابن أبي شريف عليه وشرح الفقه الاكبر للعلامة ملا علي القاري ونظم الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد الرحيم بن علي الرومي واشارات المرام من عبارات الامام للعلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للامام وشرحها والعمدة للامام ناصر الحق نور الدين أبي المحامد أحمد بن محمود الصابوني البخاري وهو غير عمدة النسفي وشرح بحر الكلام للبخاري وتلخيص الادلة للصفار وغير هؤلاء مما سيأتي التصريح بالنقل عنها في مواضع من هذا الكتاب

(مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة امامي السنة أبي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي)

فأما أبو الحسن الاشعري فهو الامام الناصر للسنة امام المتكلمين علي بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري واسم أبي موسى عبد الله بن قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب تبيين المفتري على أبي الحسن الاشعري وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الاسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب في التاريخ ثم التاج السبكي في الطبقات والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضا ما بين مطول ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارقه لمنام رآه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك اظهارا فصعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا يرى في الدار الآخرة بالابصار وان العباد يخلقون أفعالهم وها أنا تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خليفة الجمحي وسهل بن سرح ومحمد ابن يعقوب المقري وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثيرا في تفسيره وصنف بعد رجوعه من اعتزاله الموجز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية والمعتزلة ومقالات الاسلاميين وكتاب الابانة وقال الخطيب هو بصري سكن بغداد الى ان توفي وكان يجلس في أيام الجمعات في حلقة أبي اسحق

المروزي الفقيه في جامع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي وأبو الحسن الباهلي وبندار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء الاربعة أخص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضا الا انه أخص بابن مجاهد والاستاذان أخص بالباهلي ومن الآخذين عن الاشعري الاستاذ أبو سهل الصعلوكي وأبو بكر القفال وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وزاهر بن أحمد السرخسي والحافظ أبو بكر الجرجاني الاسماعيلي والشيخ أبو بكر الاودني والشيخ أبو محمد الطبري العراقي وأبو جعفر السلمي النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهلم جرا فهم كثيرون على طبقاتهم وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب ذكر بندار خادمه انه مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسله قال وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشيء يسير قال ابن كثير قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر وسمعته يقول كنت أنا في جنب أبي الحسن الاشعري كقطرة في البحر وقال القاضي الباقلاني أحسن أحوالي ان أفهم كلام أبي الحسن الاشعري وقال ابن السبكي ومن أراد معرفة قدر الاشعري وان يمتلئ قلبه من حبه فعليه بكتاب تبيين المفتري للحافظ أبي القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيا على الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيختنا يأمرون الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس ان الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح انما كان شافعيا تفقه على أبي اسحق المروزي نص على ذلك الاستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني فيما نقله الشيخ أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الاشاعرة اهـ قلت والذي قال انه مالكي المذهب جماعة منهم القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه على ذلك غير واحد ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد الكلاعي الميورقي وهو من أئمة المالكية فانه صرح في ترجمة الشيخ بانه كان مالكي المذهب في الفروع وحكى انه سمع الامام زافع الحمال يقول ذلك هكذا نقله الذهبي قال ابن السبكي وقد وقع لي ان سبب الوهم فيه ان القاضي أبا بكر كان يقال له الاشعري لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ وكان مالكيا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره من النقلة الاثبات ورافع الحمال قرأ على من قرأ على القاضي فأظن الميورقي سمع رافعا يقول الاشعري مالكي فتوهمه يعني الشيخ وانما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه والميورقي رجل معتزلي بعيد الدار عن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الاستاذ أبي اسحق وكفى به فانه أعرف من رافع ولا أحد في عصر الاستاذ أخبر منه بحال الشيخ الا ان يكون الباقلاني اهـ وهذا الذي ذكره آخره مسلم ولكن توجيهه لكلام رافع مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عارفا بالمذهبين يفتي بهما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحيحة فتأمل وقال ابن كثير ذكروا للشيخ أبي الحسن الاشعري ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة الحال الثاني اثبات الصفات العقلية السبعة وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك والحال الثالث اثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي طريقته في الابانة التي صنفها آخرا وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال اليها الباقلاني وامام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم واختلف في وفاته على

اقوال

أقوال فقال الاستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب اسحق بن ابراهيم القراب وأبو محمد بن حزم انه مات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنة نيف وثلاثين وقيل سنة عشرين والاول أشهر قلت وصححه ابن عساكر * وأما الامام أبو منصور الماتريدي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المتكلم وماتريد و يقال ماتريت بالمثناة الفوقية بدل الدال في آخره محلة بسمرقند أو قرية بها ويلقب بامام الهدى وترجمه الامام المحدث محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا القرشي الحنفي في الطبقات المسمى بالجواهر المضيئة والامام مجد الدين أبو الندى اسمعيل بن ابراهيم ابن محمد بن علي بن موسى الكناني البلبيسي القاهري الحنفي في كتاب الانساب كل منهما على الاختصار وكذا يوجد بعض أحواله في انساب كتب المذهب وحاصل ماذكروه انه كان اماما جليلا مناضلا عن الدين موطدا لعقائد أهل السنة قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم تخرج بالامام أبي نصر العياضي وكان يقال له امام الهدى وله مصنفات منها كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الادلة للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب بل لا يدانيه شئ من تصنيف من سبقه في ذلك الفن وله غير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الاشعري بقليل وقبره بسمرقند كذا وجد بخط الحافظ قطب الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفي ووجدت في بعض المجاميع بزيادة محمد بعد محمود وبالانصاري في نسبه فان صح ذلك فلا ريب فيه فانه ناصر السنة وقامع البدعة ومحيي الشريعة كما أن كنيته تدل على ذلك أيضا ووجدت في كلام بعض الاجلاء من شيوخ الطريقة اه كان مهدي هذه الامة في وقته ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز واما شيخه المذكور أبو نصر العياضي الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر ابن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الانصاري الفقيه السمرقندي ذكره الادريسي في تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه لعلمه وورعه وجلادته وشهامته الى ان استشهد خلف أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي وله ولدان فقيهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ الماتريدي نصير بن يحيى البلخي ويقال نصر بكر امات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي قاضي الري ترجمه الذهبي في الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقته وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم في قصة دخول حاتم الاصم عليه فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الامام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أربعتهم عن الامام أبي حنيفة قال ابن البياضي من علمائنا وليس الماتريدي من أتباع الاشعري لكونه أول من أظهر مذهب أهل السنة كما ظن لان الماتريدي مفصل لمذهب الامام أبي حنيفة وأصحابه المظهر بن قبل الاشعري مذهب أهل السنة فلا يخلو زمان من القائمين بنصرة الدين واظهاره كما في التبصرة النسفية وكيف لا وقد سبقه أيضا في ذلك الامام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب وأصحاب ومخالفات للحنفية لا تبلغ عشر مسائل كما في سير الظهيرية والامام أبو العباس أحمد بن ابراهيم القلانسي الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وألف الامام ابن فورك كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والاشعري كما في التبصرة النسفية اه قلت اما عبد الله بن سعيد القطان فهو أبو محمد المعروف بابن كلاب بالضم والتشديد ويقال فيه عبد الله بن محمد أيضا أحد الائمة المتكلمين ووفاته بعد الاربعين

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن النجار في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسبه للكفر لعله لتلك المقالة أو لان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتي الصفات لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وانما وحدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدماء فانى يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتحقق الى الآن شيأ وان تحققت شيأ ألحقته ان شاء الله قلت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلابا اسم جده أو لقب جده وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالي تميم ولم أر من ذكر له أخا اسمه عبد الله ولم يأت بهذه الغريبة الا والد الفخر فيحتاج الى متابع تقويه والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الاشعري كما في التبصرة النسفية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الاشعري معاصر لابن فورك ولابد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية قال الخيالي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الاشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أي طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادي الموصلة لذلك أو في لمية ما هنالك وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف الاول أهل الحديث ومعتمد مباديهم الادلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشعرية والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الاشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادي العقلية في كل مطلب

يتوقف السمع عليه وفي المبادي السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسئلة التكوين ومسئلة التقليد الثالثة أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية ومباديهم مبادي أهل النظر والحديث في البداية والكشف والالهام في النهاية اه وليعلم أن كلا من الامامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خير الم يبدعا من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهبا انما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي وما دلت عليه والثاني قام بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة وما دلت عليه وناظر كل منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الاشارة اليه فالانتساب اليهما انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطاقا وتمسك وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدي به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعريا وماتريديا وذكر العز بن عبد السلام أن عقيدة الاشعري اجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصيري وأقره على ذلك التقي السبكي فيما نقله عنه ولده التاج وفي كلام عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما نصه أهل السنة من المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الاشعري يناضلون وبحجته يحتجون ثم قال ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أو على نصرة مذهب معروف فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا انفرد به ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ومالك انما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطا عزي اليه كذلك أبو الحسن الاشعري لافرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه في نصرته ثم عدد خلقا من أئمة المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الاشعري ويبدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص الناس بالاشعري اذ لانحفظ مالكيا غير أشعري ونحفظ من غيرهم طوائف جنحوا اما الى اعتزال أو الى تشبيه وان كان من جنح الى هذين من رعاع الفرق وذكر ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف بقاضي العسكر ووصفه بانه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وحكى عنه جملة من كلامه فمن قوله وجدت لابي الحسن الاشعري كتبا كثيرة في هذا الفن يعني أصول الدين وهو قريب من مائتي كتاب والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الاشعري كتابا كبيرا لتصحيح مذهب المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالتهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن وصنف أصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ماذهب اليه الاشعري الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنة والجماعة ونظروا فيها

(ذكر البحث عن تحقيق ذلك)

قال التاج السبكي سمعت الشيخ الامام الوالد يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقده الاشعري لايخالف الا في ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو معاصر لابي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي ثم قال التاج السبكي وأنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لاأستثني أحدا والشافعية غالبهم أشاعرة لاأستثني الا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال

ممن لا يعبأ الله به والحنفية أكثرهم أشاعرة أعني يعتقدون عقيدة الاشعري لايخرج منهم الا من لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لايخرج منهم الا من لحق بأهل التجسيم وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تاملت عقيدة ابي جعفر الطحاوي فوجدت الامر على ماقال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوي زعم انها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها معنوي ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لاتقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم منها تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غني عن التصريح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون على ترك تكفير بعضهم بعضا مجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فانهم حين اختلفت بهم مستشنعات الاهوء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما ولكن الكلام بتقدير الصحة ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضممت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم انهم أجمعون على السنة وقد ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كيلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين وسبعمائة وأقام يلازم حلقتي نحو عام ونصف ولم أر فيمن جاء من العجم في هذا الزمان افضل منه ولا أدين وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خدك صيغ من انسان * أم في الخدود شقائق النعمان
والسيف لحظك سل من أجفان * فسطا كمثل مهند وسنان
بالله ماخلقت لحاظك باطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
وكذاك عقلك لم يركب يا أخي * عبثا وودع داخل الجثماني
لكن ليسعد أو ليشقى مؤمن * أو كافر فبنو الورى صنفان

ومنها

كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجثماني
واعلم بان الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد * دانوا بما قد جاء في القرآن
ومضوا على خير وما عقدوا * مجالس في صفات الخالق الديان
وأتت على أعقابهم علماؤنا * غرسوا ثمارا يجتنيها الجاني
كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي سفيان
وكمثل اسحق وداود ومن * يقفو طرائقهم من الاعيان
وأتى أبو الحسن الامام الاشعري * مبينا للحق اي بيان
ومناضلا عما عليه أولئك الا * سلاف بالتحرير والاتقان
ما ان يخالف مالكا والشافعي * وأحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيده * حسنا وتحقيقا وفضل بيان

ومنها

والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قديم داني * حي عليم قادر متكلم
عال ولا يعني علو مكان * باق له سمع وابصار يشاهد جميع مايجري من الانسان

الى أن قال

يا صاح ان عقيدة النعمان * والاشعري حقيقة الايمان

كلاهما

كلاهما والله صاحب سنة * بهدى نبى الله مقتديان * لاذا يبدع ذا ولاهذا وان
تحسب سواه وهمت فى الحسبان * من قال ان أبا حنيفة مبدع * رأيا فذلك قائل الهذيان
أوظن ان الاشعرى مبدع * فلقد أساء وباء بالخسران * كل امام مقتدى ذو سنة
كالسيف مسلولا على الشيطان * والخلف بينهما قليل أمره * سهل بلا بدع ولا كفران
فيما يقل من المسائل عده * ويهون عند تطاعن الاقران * ولقد يؤل خلافها اما الى
لفظ كالاستثناء فى الايمان * وكمنعه ان السعيد يضل أو * يشقى ونعمة كافر خوّان

الاشعرى يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقا والاشعرى يقول السعيد من كتب فى بطن أمه سعيدا والشقى من كتب فى بطن أمه شقيا لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيدا ثم ينقلب والعياذ بالله شقيا وبالعكس والاشعرى يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلانى فهو مع الحنفية فى هذه كما الماتريدى معنا فى مسئلة الاستثناء ثم ساق فى قصيدته هذه المسائل التى عزيت الى الاشعرى فنها انكار الرسالة بعد الموت وهى من الكذب عليه وفى كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسئلة الرضا والارادة وقال فاعلم ان المنقول عن أبى حنيفة اتحادهما وعن الاشعرى افتراقهما وقيل ان أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد فيهما بل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام يتقرر بصحة الاتحاد عنده وعند أكثر الاشاعرة على ما يعزى الى أبى حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيى الدين النووى رحمه الله تعالى قال هما شئ واحد ولكن أنا لا أختار ذلك والحق عندى انهما مفترقان كما هو منصوص الشيخ أبى الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعرى من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيرى ذلك فى رسالته شكاية أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذاك كسب الاشعرى وانه * صعب ولكن قام بالبرهان
من لم يقل بالكسب مال الى اعتزا * ل أو مقال الجبرذى الطغيان

كسب الاشعرى كما هو مقرر فى مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبرا والاوّل اعتزال والثانى جبر فكل أحد يثبت واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتمثلوا بالفرق بين حركة المرتعش والمختار وقد اضطرب المحققون فى تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والذى تحرر لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعرى آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار لكونه منطوق القرآن والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد وللقاضى أبى بكر مذهب يزيد على مذهب الاشعرى فلعله رأى القوم ولامام الحرمين والغزالى مذهب يزيد على المذهبين جميعا ويدنو كل الدنوّ من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفناك ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة الطحاوى لم تشتمل الا على ثلاث ولكنا نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أوّلها ان الرب تعالى له عندنا أن يعذب الطائعين ويثيب العاصين كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا حجر عليه فى ملكه ولا داعى له الى فعله وعندهم يجب تعذيب العاصى واثابة المطيع ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الاله الاشعرى * يقول ذاك بشرعة الديان
والعقل ليس بحاكم لكن له الا * دراك لا حكم على الحيوان
وقضوا بان العقل يوجبها وفى * كتب الفروع لصحبنا وجهان
وبأن أوصاف الفعال قديمة * ليست بحادثة على الحدثان
وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام المنزل القرآن
والبعض أنكر ذا فان يصدق فقد * ذهبت من التعداد مسئلتان

هذى ومسئلة الارادة قبلها * أمران فيما قال مكذوبان
وكما انتفى هاذاك عنهم هكذا * عنا انتفى مما يقال اثنان
قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطاع فتى من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق وحجة الاسلام ذو الاتقان

(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقين وحجة الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغائر من نبي * للاله وعندنا قولان * والمنع مروى عن الاستاذ والـ
ـقاضي عياض وهو ذو رجحان * وبه أقول وكان مذهب والدى * رفعا لرتبتهم عن النقصان
والاشعرى امامنا لكننا * في ذا نخالفه بكل لسان

الى أن قال هذا الامام وقبله الـقاضي يقولان البقا لحقيقة الرحان
وهما كبيرا الاشعرية وهو قا * ل بزائد في الذات للامكان * والشيخ والاستاذ متفقان في
عقد وفي أشياء مختلفان * وكذا ابن فورك الشهيد وحجة الا * سلام خصما الافك والبهتان
وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د يزيد وهو الاشعرى الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والـمسمى واحد لا اثنان أو غيران
والاشعرية بينهم خلف اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة * أخذت عن المبعوث من عدنان

ومنها وكذاك أهل الرأى مع أهل الحد * يث في الاعتقاد الحق متفقان
ما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * أزرى عليه وسامه بهوان
الا الذين بمعزل عنهم فهم * فيه تحث عنهم الفئتان
هذا الصواب فلا تظن غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان

وهي طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالي وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين الفريقين فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها في فصل مختص به وهذه القصيدة على وزان قصيدة لابن زفيل رجل من الحنابلة وهي ستة آلاف بيت ردفيها على الاشعرى وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية تارة وكفارا أخرى وقدرد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي في كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورد منه ماذكر في مقدمته في الجمل النافعة المفيدة وما أظن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة

كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمان

الا الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زفيل

ان كنت كاذبة الذى حدثتني * فعليك اثم الكاذب الفتان
جهم بن صفوان وشيعته الاولى * جحدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى * والعرش أخلوه من الرحمان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعله كتحرك الرجفان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تشتغل من العلوم الا بما ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة وتجنب علم الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظر في كلامه وليس على العقائد أضر من شيئين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهي لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافترقوا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل

وهم

وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامران عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة فى كلامها مخاطرة اما خطأ فى بعضه واما سقوط هيبة والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعى رضى الله عنه ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال فى الفقه وهو طريق السلامة ولو بقى الناس على ما كانوا عليه فى زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر فى علم الكلام جملة لكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين والفرقة الاشعرية هم المتوسطون فى ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة فى أوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من أهل الاسلام والاشعرية أعدلهما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للاسلام وأما الحشوية فهى طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى أحمد وأحمد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام فى دفع المعتزلة وثبت فى المحنة رضى الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما فى كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفى الله تعالى شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم ولا سيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحديث ولقد كان أفضل المحدثين بزمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم يحضرون بمجلسه وكان ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء فى أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخا يهديه وهو على مذهبهم وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه ويجد أمورا بعيدة فبجسارته يلتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى ما زال فاعلا وان التسلسل ليس بمحال فيما مضى كما هو فيما سيأتى وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم يقتصر على العقائد فى علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزيارة قبر النبى صلى الله عليه وسلم معصية وقال ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه الحبس الطويل فحبسه السلطان ومنعه من الكتابة فى الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات فى الحبس ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقى ذلك الى الناس سرا ويكتمه جهرا فعم الضرر بذلك حتى وقفت فى هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره ويزعم بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا فى علم الكلام الذى نهى العلماء من النظر فيه لو كان حقا وفى تقرير العقائد الباطلة فيه وبرع بها وزيادة على ذلك وهى حمل العوام على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هى مجامع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من الثلاثة حرام لان النهى عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه فهو نهى تحريم فيما لا تدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثانى من العلماء مختلفون فى التكفير به ولم ينته الى هذا الحد أماما مع هذه المبالغة ففى بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع ان هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين فالقول بأن جميعهم كفار وحمل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال المسلم لاخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما ولضرورة أوجبت بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى انه يبوء بها أحدهما فيكون القائل هو الذي باء بها شاحكى ودامام الحرمين على السنجرى وأطال فى العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور لانى لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم وله محل غير هذا والله أعلم

(الفصل الثالث فى تفصيل ما أجمل آنفا من ذكر المسائل المختلف فيها بين الاشاعرة والماتريدية ليكون المطالع لها على بصيرة) اعلم أنه تقدم النقل عن التقى السبكى ان الاختلاف بين الفريقين فى ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبى جعفر الطحاوى وزاد ولده التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن على الحنفى فى كتابه نظم الفرائد وجمع الفوائد أربعين مسئلة ببراهينها وحججها وأطال الكلام فيها جدا وكذا العلامة ملا على القارى فى شرح الفقه الاكبر وذكر العلامة ابن البياضى فى كتابه اشارات المرام من عبارات الامام خمسين مسئلة ولنقتصر على ايراد عبارته لاختصارها وجمعها لما تشتت من الاقوال قال رحمه الله تعالى فى الخلافيات بين جمهور الماتريدية والاشعرية الوجود والوجود عين الذات فى التحقيق واختاره الاشعرى خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات الى ماهو عين والى ماهو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كما فى المنائح للآمدى وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية هى التكوين أى مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحرث المحاسبى كما فى معالم السنن للخطابى والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلانى والاستاذ وكثير منهم والسمع بلا جارحة صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازى وكثير منهم وليس ادراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم فى شأنه تعالى وليس احساس الشئ باحدى الحواس الخمس علما به بل آلته والعقل ليس علما ببعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل فى مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجمالا عقليا أى يعلم به حكم الصانع فى مدة الاستدلال فى هذه العشرة كما فى التوضيح وغيره لا لايجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى واختار ذلك الامام القفال الشاشى والصيرفى والحليمى وأبو بكر الفارسى والقاضى أبو حامد وكثير من متقدميهم كما فى القواطع للامام أبى المظفر السمعانى الشافعى والكشف الكبير وهو مختار الامام القلانسى كما فى التبصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهى لحكمة الآمر الناهى والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة حميدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما فى التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن اجماعا ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغى فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كما فى التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى كما فى التبصرة وأبو حامد الاسفراينى كما فى شرح ابن السبكى لعقيدة أبى منصور وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كما فى كاشف الطوالع ولا تؤول المتشابهات ويفوض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة ظواهرها واختاره مالك والشافعى وابن حنبل والحرث المحاسبى والقطانى والقلانسى كما فى التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام النفسى

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كما فى التبصرة لابى المعين النسفى والنفسى ماذكره الله عز وجل فى الازل بلا صوت ولا حرف كما فى الارشاد للامام أبى الحسن الرستغفنى وهو مذهب السلف كما فى نهاية الاقدام وهو اخبار فى الازل واختاره الاشعرى كما فى المنائح وكثير من الاشاعرة كما فى الصحائف والرؤيا نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشئ بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كما فى التأويلات الماتريدية والتيسير واختاره مالك والشافعى والاستاذ والغزالى والدليل النقلى يفيد اليقين عند توارد الادلة على معنى واحد بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الابكار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمحبة بمعنى الاستحماد لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطاقة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البدل واختاره القلانسى وابن شريح البغدادى كما فى التبصرة البغدادية وكثير منهم كما فى شرح المواقف واختيار العبد مؤثر فالقدرتان المؤثرتان فى محلين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلا واختاره الباقلانى كما فى المواقف وهو مذهب السلف كما فى المنطوقة للمحقق المرغوى واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى وامام الحرمين فى قوله الاخير ان اختياره مؤثر فى المراد بمعاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المماثلة بالمساواة من وجه يقوى المتماثلان فيه وان لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أى التصديق البالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين والرازى والآمدى والنووى كما فى شرح السبكى وغيره وليس مشككا كمتفاوت الافراد قوة وضعفا فانه فى التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعتبر فى الايمان كما فى التعديل والمسايرة على ما اختاره الاشعرى فى رواية الباقلانى وكثير منهم كما فى المسايرة وغيره والتفاوت فى العصر الاول بزيادة المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان النائى عن العمران تقليدا للمخبر واختاره مالك والشافعى وابن حنبل والقطانى والمحاسبى والكرابيسى والقلانسى كما فى التبصرة البغدادية ولا استثناء فى الايمان بوجود اعتبار الحال لايهامه الشك ولو باعتبار المآل واختاره الباقلانى وابن مجاهد كما فى التبصرة البغدادية والشقى فى الحال قد يسعد واختاره الباقلانى كما فى شرح السبكى وينعم الكافر فى الدنيا لكونها نعمة فى الحال وتقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كما فى شرح المقاصد والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكبائر قطعا واختاره الاستاذ قال النووى وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين والمذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب والحق عند الله واحد واختاره المحاسبى والقطانى والاستاذ أبو اسحق وعبد القاهر البغدادى وكثير منهم كما فى الكشف الكبير وتصح امامة المفضول واختاره الباقلانى وكثير منهم كما فى المواقف وبالموت يحصل الخروج للروح والازهاق لا قطع البقاء فهو وجودى كما فى التبصرة النسفية واختاره القلانسى كما فى التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره القلانسى وهو أحد الروايتين عن الاشعرى كما فى المواقف فهذه خمسون مسئلة خلافية فى التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريدية وخالفهم فيه جمهور الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام أبى حنيفة ومستفادها منه اما من العبارة أو الاشارة أو الدلالة أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبرا كثرها فى الرواية والله أعلم

(الفصل الرابع) هذه المسائل التى تلقاها الامامان الاشعرى والماتريدى هى أصول الائمة رحمهم الله تعالى فالاشعرى بنى كتبه على مسائل من مذهب الامامين مالك والشافعى أخذ ذلك بوسائط فايدها وهذبها والماتريدى كذلك أخذها من نصوص الامام أبى حنيفة وهى فى خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة والفقه الابسط وكتاب العالم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف فى ذلك كثيرا فمنهم من ينكر عزوها الى الامام مطلقا وانها ليست من عمله ومنهم من ينسبها الى محمد بن يوسف البخارى المكنى بأبى حنيفة وهذا قول المعتزلة لما فيها من ابطال نصوصهم الزائغة وادعائهم كون الامام منهم كما فى المناقب الكردرية وهذا

كذب منهم على الامام فانه رضى الله عنه وصاحباه أوّل من تكلم فى أصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى ففى التبصرة البغدادية أوّل متكلمى أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة فى نصرة أهل السنة وقد ناظر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية وكانت دعاتهم بالبصرة فسافر اليها نيفا وعشرين مرة وفضهم بالادلة الباهرة وبلغ فى الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقتفى به تلامذته الاعلام اه وفى مناقب الكردرى عن خالد بن زيد العمرى انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وحماد بن أبى حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أى ألزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبى عبد الله الصيمرى ان الامام أبا حنيفة كان متكلم هذه الامة فى زمانه وفقيههم فى الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة فى هذه الكتب من أمالى الامام التى أملاها على أصحابه كحماد وأبى يوسف وأبى مطيع الحكم ابن عبد الله البلخى وأبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى فمنهم الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الائمة كاسمعيل بن حماد ومحمد بن مقاتل الرازى ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخى وشداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبى منصور الماتريدى فمن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من املائه ومن عزاهن الى أبى مطيع البلخى أو غيره ممن هو فى طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظير ذلك المسند المنسوب للامام الشافعى فانه من تخريج أبى عمرو محمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابورى للابى العباس الاصم من أصول الشافعى ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمد عليها فمن ذلك فخر الاسلام على بن محمد البزدوى فقد ذكر فى أوّل أصوله جملة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة فى كل من شروح الكافى لحسام الدين السغناقى والشامل للقوام الاتقانى والشافى لجلال الدين الكولانى وبيان الاصول للقوام السكاكى والبرهان للبخارى والكشف لعلاء الدين البخارى والتقرير لاكمل الدين البابرتى وذكرت الرسالة بتمامها فى أواخر خزانة الاكمل للهمدانى وذكرها الامام الناطفى فى الاجناس وذكر كثيرا من مسائل كتاب العالم فى المناقب للامام نجم الدين النسفى وللخوارزمى والكشف لابى محمد الحارثى الحافظ وبعضها فى نكاح أهل الكتاب فى المحيط البرهانى وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن الياس فى فتاويه وابن الهمام فى المسايرة وذكر بعض مسائل الفقه الابسط الامام أبو المعين النسفى فى التبصرة فى فصل التقليد وغيره ونور الدين البخارى فى الكفاية فى فصل التنزيه وحافظ الدين النسفى فى الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطفى فى الاجناس والقاضى أبو العلاء الصاعدى فى كتاب الاعتقاد وأبو شجاع الناصرى فى البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوى وأبو المحاسن محمود القونوى فى شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن على الجوزجانى شرحا نفيسا وذكر الوصية بتمامها الامام صارم المصرى فى نظم الجمان ومن المتأخرين القاضى تقى الدين التميمى فى الطبقات السنية والقاضى أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبى فى أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام فى المسايرة وشرحها الشيخ أكمل الدين البابرتى فقد ذكر جملا من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها فى نحو ثلاثين كتابا من كتب الائمة وهذا القدر كاف فى تلقى الامة لها بالقبول والله أعلم

(الفصل الخامس) قال السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادى ومسائل اذ بها تنوعت العلوم وتمايزت فى الفهوم ثم من المعلوم ان الناظرين فى هذا الشان أعنى علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما فى المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز فى أفعاله وما يوصل الى ذلك اجمالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثانى يسمى بعلم العقائد

وهذا

وهذا مندرج تحت الاول اندراج الاخص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التى تحصل من الاول أكثر لشمولها الشؤن الواجب وأحوال الممكن ولذلك حد هذا العلم بانه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد وما يتم قصد التحقيق وأما الثانى فلا يحصل منه الا ما عبدنا باعتقاده فقط كما فى هذه العقيدة يعنى عقيدة ابن الحاجب والنسفية واللمع وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصروا على تحصيل العقائد من غير نظر فى العالم بنظر المتكلم بل اقتصروا على المبادى السمعية وما قرب من المبادى العقلية ولذلك يحد هذا العلم بانه العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلى أو سمعى أو وجدانى فعن قاطع يخرج التقليد وعقلى يدخل المتكلم وسمعى يدخل المحدث ووجدانى يدخل الصوفى وما حد به المحقق سعد الدين الكلام حيث قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية فحده باعتبار المقصود منه والا فهو مشكل لامكان ورود منع الجمع واذا تقرر هذا فنقول لا يكفى فى معرفة موضوع هذا العلم أعنى علم العقائد ومسائله ومباديه معرفة موضوع الكلام ومسائله ومباديه فلابد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات الواجب اذ الناظر فى علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعنى صفاته وأفعاله وكل ما يبحث فى علم عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده فى ذلك العلم بل فى علم آخر ومن المعلوم ان العلم بوجود الصانع يتبين فى هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لانا نقول نمنع ان موضوع كل علم انما يتبين وجوده فى غيره ولئن سلمنا ذلك فنمنع ان صانع العالم يتبين وجوده فى هذا العلم بل وجوده بديهى والمذكور انما هو على جهة التنبيه قال تعالى أفى الله شك وبهذا قال جماعة من المحققين كابن البناء فى مراسيمه أو انه مبين فى علم آخر وهو علم الكلام الذى هو أوسع وأشمل كما نبهنا عليه وأما مسائله فكل ما جعل الشرع العلم به ايمانا والجهل به كفرا وابتداعا وأما مباديه فالقواطع العقلية والسمعية والادراكات الوجدانية والحسية

(الفصل السادس) اعلم انه قد اصطلح أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم فلابد فى ابتداء التعليم من تعلمها ولنذكر هنا مشاهيرها فمنها العالم وهو ما نصب علما على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فمن ثم تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كما نبه عليه صاحب الكشاف ولما كان منشأ التسمية فى الجميع العلامة وكانت فى مجموع العوالم أجلى وأوضح خص المتكلمون العالم بجملته بما سوى واجب الوجود تغليبا واقتصارا لانه تعالى يعلم به من حيث أسماؤه وصفاته وينقسم العالم أيضا على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لانه مخلوق على هيئة العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده فى العالم الكبير ومنها الجوهر وهو ممكن قائم بنفسه هذا عند المتكلمين وينقسم الى قسمين فرد وهو ما لا ينقسم حسا ولا وهما ولا عقلا وجسم وأقل ما تركب منه الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وهو منحصر فى خمسة هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لانه اما ان يكون مجردا أولا والاول ما لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف أو يتعلق والاول العقل والثانى النفس وغير المجرد اما مركب أولا والاول الجسم والثانى اما حال أو محل الاول الصورة والثانى الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم الى بسيط روحانى كالعقول والنفوس المجردة والى بسيط جسمانى كالعناصر والى مركب فى العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل والى مركب منهما كالمولدات والممكن ما لا يقتضى وجودا ولا عدما لذاته والممكن بالذات ما يقتضى لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع فى تحيزه لتحيز شئ آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو فى مقابلة الجوهر وهو الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو ان يكون تابعا فى تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امتنع قيام العرض

بالعرض عند المتكلم وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام الصفات الازلية دون الاول اذ هو مختص بالمحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المتكلمين الى أحد وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف فى ذلك براجع فى محله

(الفصل السابع) اعلم ان الكتب الموضوعة فى هذا الفن الذى هو علم العقائد على قسمين منهم من يخليها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفى وابن الحاجب والمصنف فى هذه العقيدة المختصرة المذكورة هنا وكذا فى الاربعين له والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضابا كما فعل امام الحرمين فى اللمع وابن القشيرى فى التذكرة الشرقية والمصنف فى الرسالة القدسية وهى التى بعد هذه المختصرة وغيرهم والاولون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الادلة ونبهوا على انه لابد من تحصيلها بالقاطع وتركوها قابلة للجميع حتى يمكن تبيينها بأى طريق من الطرق الثلاثة التى هى طريقة أهل الحديث وطريقة أهل النظر الشاملة للاشاعرة والماتريدية وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التى قدمها المصنف فى هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب الامكان ولكن فلتعلم ان الوجدان الالهامى حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه ولكن ننبه عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة نقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا نتعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان ذكرهم يمنع المقتصر ويشوش على المقتصد وبه تمت المقدمة بما فيها ولنرجع الى المقصود من كلام المصنف ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر فى كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن على بن أبى القاسم ابن أبى هريرة الاسفراينى الصوفى الشافعى بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال الحرم أبا الفتح عامر بن نجا بن عامر السارى بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيما بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمسمائة وكان فى نوع تكسر ودوران رأس بحيث انى لا أقدر ان أقف أو أجلس لشدة ما فى فكنت أطلب موضعا أستريح فيه ساعة على جنبى فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشتى عند باب العروة مفتوحا فقصدته ودخلت فيه ووقعت على جنبى الايمن بحذاء الكعبة المشرفة مفترشا يدى تحت خدى لكيلا يأخذنى النوم فتنتقض طهارتى فاذا رجل من أهل البدعة معروف بها جاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لوحا من جيبه أظنه كان من الحجر وعليه كتابة فقبله ووضعه بين يديه وصلى صلاة طويلة مرسلا يديه فيها على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح فى كل مرة واذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يمعك خده من الجانبين عليه ويتضرع فى الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضعه على عينيه ثم قبله ثانيا وأدخله فى جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك كرهته واستوحشت ذلك وقلت فى نفسى ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيا فيما بيننا ليخبرهم بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكر كنت أطرد النوم عن نفسى كى لا يأخذنى فتفسد طهارتى فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبنى فكأنى بين اليقظة والنوم فرأيت عرصة واسعة فيها ناس كثيرون واقفون وفى يد كل واحد منهم كتاب مجلد قد تحلقوا كلهم على شخص فسألت الناس عن حالهم وعمن فى الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرؤا مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصححوها عليه قال فبينا أنا أنظر الى القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة وبيده كتاب قيل ان هذا هو الشافعى رضى الله عنه فدخل فى وسط الحلقة وسلم على النبى صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جماله وكماله متلبسا بالثياب البيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زى أهل التصوف فرد عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعى بين يديه وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قيل هو أبو حنيفة رضي الله عنه وبيده كتاب فسلم وقعد بجنب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب الى ان لم يبق الا القليل وكل من يقرأ يقعد بجنب الآخر فلما فرغوا اذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليه واحد ممن كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجره وأخذ الكراريس من يده ورمى بها الى خارج الحلقة وطرده وأهانه قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيأ تقدمت قليلا وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يارسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وايش ذلك قلت يارسول الله هو قواعد العقائد الذي صنفه الغزالي فأذن لي في القراءة قال فقعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

*(كتاب قواعد العقائد * وفيه أربعة فصول)*

*(الفصل الاول * في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة التي هي أحد مباني الاسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر انه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل الى قول الغزالي في العقيدة وانه تعالى بعث النبي الامي محمدا صلى الله عليه وسلم الى كافة العرب والعجم والانس والجن قال فلما بلغت الى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت الي وقال أين الغزالي فاذا بالغزالي كأنه واقف على الحلقة بين يديه فقال ها أنا ذا يارسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناوله يده العزيزة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركا به وبيده العزيزة المباركة ثم قعد قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشارا بقراءة أحد مثل ما كان بقراءتي عليه قواعد العقائد ثم انتبهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الاحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى سيما في آخر الزمان مع كثرة الاهواء فنسأل الله تعالى أن يثبتنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدين الانسان به واعتقد كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقته صلى الله عليه وسلم خاصة وكلمتا الشهادة هي لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الاسلام اشارة الى حديث بني الاسلام على خمس فذكر شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وقد تقدم الحديث ومافيه مفصلا في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين الكلمتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لا اله الا الله لا مستغني عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه الا الله ومعنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه اليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس ووجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سميعا بصيرا متكلما وتنزهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شئ عليه فعلا وتركا وعن كون شئ من الممكنات يؤثر بقوة أودعها الله فيه واضدادها فجملتها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الافتقار اثنان وعشرون عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما والوحدانية وحدوث العالم بأسره وان لا تأثير لشئ من الكائنات في أثر ما بالطبع واضدادها فجملتها اثنان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسل والانبياء والامانة والتبليغ واضدادها والايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع

*(بسم الله الرحمن الرحيم)
(كتاب قواعد العقائد وفيه أربعة فصول)
(الفصل الاول) في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة التي هي أحد مباني الاسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين وستين عقيدة منها خمسون عقيدة تحت لا اله الا الله واثنتا عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه شيخ مشايخنا الشيخ على الطولونى المحدث ممن تقرر شيخه سيدى على الجزائرى المغربى الحنفى رحمه الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشئ وقدره وما يوافقه وقال غيره هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وقوله المبدئ المعيد قال المصنف فى شرح أسماء الله الحسنى معناه الموجد لكن الايجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله سمى ابداء واذا كان مسبوقا بمثله سمى اعادة والله تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذى يحشرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود اه وقال أبو منصور البغدادى أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعيد يبدأ الخلق ثم يعيده واختلفوا فى تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بايجاده أوّلا على غير مثال سبق ويعيده بعد افنائه اياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الابدان ويعيدها تارة بعد تارة توكيدا للحجة الفعال لما يريد أى لا يمتنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفعال معناه يفعل ما يريد على ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب فيدخل أولياءه الجنة لا يمنعه مانع ويدخل أعداءه النار لا ينصرهم منه ناصر ويمهل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة اذا شاء فهو يفعل ما يريد (ذى العرش) أى خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمى به لارتفاعه وقيل هو الفلك الاعلى والكرسى فلك الكواكب وورد فى الحديث ما السموات السبع والارضون السبع فى جنب الكرسى الا كحلقة ملقاة فى أرض فلاة والكرسى عند العرش كذلك وقال الراغب عرش الله مما لا يعلمه البشر الا بالاسم وقال غيره العرش فى الاصل سرير الملك فعبر به عن ملكوت ربنا لانه ملك الملوك واليه يشير قول البيضاوى وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة للعرش ومجده علوه وعظمه أو صفة لله تعالى أى العظيم فى ذاته وصفاته فانه واجب الوجود تام بالقدرة والحكمة ونقل مكى عن بعض انكار أن يكون المجيد نعتا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع فان العرش قد وصف بالكريم فى آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش أخذ بعنف وصولة ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنفه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربك لشديد فقال مضاعف عنفه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة فى العفو وقوله ان بطش ربك لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به فى غير موضع ولم يكفه ان ذكره بلفظ البطش حتى وصفه بالشدة وفى هذه الجمل اشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه شئ لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادى) اى المرشد فيقال هداه هداية اذا أرشده (صفوة العبيد) أى خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جمع للعبد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون الطريق الواضح وكذلك المنهاج والنهج وقد نهج الطريق من حد منع نهوجا وضح واستبان وأنهج بالالف مثله (الرشيد) أى المستقيم المصلح (والمسالك السديد) من السداد وهو كل ما يسد به الخلل والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أى على العبيد (بعد شهادة التوحيد) الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم والاعلام والتوحيد مصدر وحد اذا أوقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أى حفظ وصيانة (عقائدهم) التى عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أى شبهات (التشكيك والترديد) أى ايقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصورى أو تصديقى والتصديق علم ان كان جزما ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير موجب ويسمى تقليدا وظن ان لم يجزم بها وكان راجحا (السائق لهم) بمحض عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

ذى العرش المجيد والبطش الشديد الهادى صفوة العبيد الى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السائق بهم الى اتباع رسوله المصطفى

المختار صلى الله عليه وسلم (واقتفاء) أى اتباع (آثار صحبه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين تشرفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الاحكام عنه (الاكرمين المكرمين) أى المعظمين المجلين المفضلين (بالتأييد) الالهى (والتسديد) أى موافقة الصواب (المتجلى لهم) أى الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما تجلى ربه أى ظهر أمره (فى ذاته) أى نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب انما يستعمله المتكلمون فيقولون ذات الشئ بالمعنى الذى ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمر أخرى وينكرونه مقطوعا عن الاضافة ومعرفة ومعرفا بأل فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونه مجرى النفس نبه عليه الراغب (وأفعاله) الابداعية (بمحاسن أوصافه) جمع وصف هو والنعت مترادفان وبعضهم جعل النعت أخص منه فلا يقال نعت الا فيما هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الاول والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التى لا يدركها) ادراكا كما ينبغى ويليق (الامن) كان له قلب واع متيقظ لتلقى أسرار تلك المحاسن بالانكشاف ثم (ألقى السمع) وأصغى (وهو شهيد) حاضر القلب وفى هذا السياق رمز صريح الى انه لا يحيط مخلوق حق حقيقة ذات الخالق الا بالحيرة والدهشة وأما اتساع المعرفة والادراك فانما يكون فى معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب انما هو فى معرفة الاسماء والصفات فتأمل (المعرف اياهم فى ذاته) تعريفا لا يشوبه شك ولا تردد (انه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء ان الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الازهرى الفرق بين الواحد والاحد فى صفاته تعالى ان الاحد بنى لنفى ما يذكر معه العدد والواحد اسم لمفتتح العدد وتقول ما أتانى منهم واحد وجاءنى منهم واحد والواحد بنى لانقطاع النظير وعوز المثل وقال بعضهم الواحد فى الحقيقة هو الشئ الذى لا جزء له ألبتة ثم يطلق فى كل موجود حتى انه ما من عدد الا ويصح وصفه به فيقال عشرة واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل فى ستة أوجه الاول ما كان واحدا فى الجنس أو فى النوع كقولنا الانسان والفرس واحد فى الجنس وزيد وعمرو واحد فى النوع الثانى ما كان واحدا بالاتصال اما من حيث الخلقة كقولنا شخص واحد واما من حيث الصناعة كقولنا حرفة واحدة الثالث ما كان واحد العدم نظيره اما فى الخلقة كقولنا الشمس واحدة واما فى دعوى الفضيلة كقولنا فلان واحد دهره مثل نسيج وحده الرابع ما كان واحدا لامتناع التجزئ فيه اما لصغره كالهباء واما لصلابته كالالماس الخامس للمبدأ اما المبدأ الاعداد كقولنا واحد اثنان أو لمبدأ الخط كقولنا النقطة الواحدة والوحدة فى كلها عارضة قال واذا وصف الله تعالى به فمعناه انه لا يجرى عليه التجزى ولا التكثر وقال المصنف فى المقصد الاسنى الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يثنى اما الذى لا يتجزأ فكالجوهر الواحد الذى لا ينقسم فيقال انه واحد بمعنى انه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى انه يستحيل تقدير الانقسام فى ذاته وأما الذى لا يثنى فهو الذى لا نظير له كالشمس مثلا فانها وان كانت قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة فى ذاتها لانها من قبيل الاجسام فهى لا نظير لها الا انه يمكن أن يكون لها نظير فان كان فى الوجود موجود ينفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفردا أو وحدة (لا شريك له) أى لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا والعبد انما يكون واحدا اذا لم يكن له فى أبناء جنسه نظير فى خصلة من خصال الخير وذلك بالاضافة الى أبناء جنسه وبالاضافة الى الوقت اذ يمكن أن يظهر فى وقت آخر مثله وبالاضافة الى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على الاطلاق الا لله عز وجل اه وذكر الشيخ أبو منصور البغدادى فى الفرق بين الواحد والاحد أقوالا منها قد تقدم ذكرها آنفا ومنها ما لم يذكر فمن ذلك قال بعض المتكلمين انه واحد فى ذاته أحد فى صفاته وقال آخرون انه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بانه الواحد يدل على أوليته وأزليته لان الواحد فى العدد أول الاعداد والاحد فى ذاته اشارة الى توحيده فى صفاته وقال

واقتفاء آثار صحبه الاكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد المتجلى لهم فى ذاته وأفعاله بمحاسن اوصافه التى لا يدركها الامن ألقى السمع وهو شهيد المعرف اياهم انه فى ذاته واحد لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك فى الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار أحد بنفى الابتداء والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما نفى الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بانه واحد ولما نفى عن نفسه الابتداء والانتهاء ونفى التشبيه وصف نفسه بأنه أحد (فرد لا مثل له) يطلق الفرد فى أوصافه تعالى و يراد به انه يخالف الاشياء كلها فى الازدواج المنبه عليه بقوله ومن كل شئ خلقنا زوجين وقيل هو المستغنى عن كل شئ المنبه عليه بقوله ان الله لغنى عن العالمين واذا قيل انه منفرد بوحدانيته فمعناه انه مستغن عن كل تركيب وازدواج تنبيها على انه بخلاف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره فى معنى من المعانى أى معنى كان وهو أعم الالفاظ الموضوعة للمشابهة وسيأتى لذلك مزيد تحقيق *(تنبيه)* قال أبو منصور البغدادى قد أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصيمرى من المعتزلة فانه زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذى يجوز أن يكون له زوج لانهم يقولون فى العدد فرد و زوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه فى قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو الذى لا ينتصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شئ من الاجزاء والابعاض و يلزم على قوله المتقدم أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قرنوا الواحد بالاثنين وأكثر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد وزوج (صمد لا ضد له) قيل فى الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذى لا يطعم روى ذلك عن الاعمش واستدل بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفى ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة والسلام اله وقال الله تعالى فى عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كانا يأكلان الطعام فبين ذلك أن الذى يأكل و يشرب لا يكون الها وفى ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شئ فهو غير اله والاله هو الغنى عما سواه والقول الثانى أن الصمد هو الذى لا جوف له قاله السدى ففيه ابطال قول المشبهة من اليهود والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوفة وقالوا نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاخبر الله انه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه أهل اللغة بلا اختلاف أن الصمد السيد الذى انتهى اليه السودد والمصمود فى النوائب الذى يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذى صمد له كل شئ أى قصد قصده وتأويل صمود الاشياء لله تعالى دلالة كل شئ عليه بانه الصانع الاحد القديم الماجد من عرفه قصده بالرغبة اليه والرهبة منه واقتصر المصنف فى المقصد الاسنى من معانيه على الذى يصمد اليه فى الحوائج و يقصد اليه فى الرغائب اذ ينتهى اليه منتهى السودد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده فى مهمات دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه و يده حوائج خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد المطلق هو الذى يقصد اليه فى جميع الحوائج وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر فى حقائق الاسماء الصمد هو الذى يلجأ و يقصد اليه فى الحوائج والنوائب فصمدية الحق من حيث انه ما من شئ الا عنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى العلوية والسفلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومفاتحها بيده يفتحها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والافتقار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فلكل عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الا به ولذلك نهينا ان نصمد فى صلاتنا الى السترة صمدا وهو اشارة الى الغيرة الالهية وانه لا ينبغى للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز سلطانه اه بقى هنا شئ أشار له أبو منصور البغدادى وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذى انتهى اليه

فرد لا مثل له صمد لا ضد له

السودد

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يصمد اليه فى النوائب كان من صفاته الفعلية واذا قلنا انه الذى لاجوف له والذى لايطعم كان من صفاته الازلية التى استحقها لنفسه وكان فى الازل صمدا على هذا التأويل (منفرد لاند له) الانفراد والتفرد والفردية شئ واحد وليس المطاوعة فى الانفراد مرادا هكذا هو فى بعض النسخ وفى بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بالنون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادى قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفى معناه المتوحد والمتفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله متفرد بالالهية متوحد بالفردانية اهـ والند بالكسر هو المثل المساوى وقيل هو أخص من المثل فان الند هو المشارك للشئ فى جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال فى أى مشاركة كان وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وقيل لا يقال الا للمثل المخالف المتساوى وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطلوب النهى عن ان يجعل لله تعالى مثلا على الاطلاق لانه لا يلزم من النهى عن الاخص النهى عن الاعم وقيل الند هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال فى تفسيره انه نفى ما يسد مسده ونفى ما ينافيه فدل ذلك على انهما غيران وقيل الند الاشتراك فى الجوهر والضد هو أن يعقب الشيآن المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزه عن أن يكون له جوهر فاذا لا ضد له (قديم لا أول له) اشتهر وصف البارى تعالى بالقديم فى عبارات المتكلمين ولم يرد فى شئ من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد فى بعض الادعية وأحسنها مأثورة ياقديم الاحسان قاله الراغب قلت قد أجمعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره فى بعض الاخبار التى ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذى ورد فيه ذكره هو ما أخبر به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصرى أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا على بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن على بن عبد الكافى أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البزدوى قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن على بن أحمد بن عبد الواحد المقدسى أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبى المطر الصيدلانى اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابورى أخبرنا أبو الرجاء خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسى حدثنا الاستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمى أخبرنا أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان البجلى بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندى حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثنى أيوب السختيانى وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها كلها دخل الجنة فساقها وذكر فيها بعد الفتاح القديم الوتر الفاطر الرازق واختلف فى وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الاشعرى فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم لمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الاشعرى يقول ان القديم معناه المتقدم فى وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم البارى عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له والثانى تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا لمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسى وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم لمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما فى

منفرد لاند له وانه واحد قديم لا أول له

الازل بنفسه وسيأتى البحث فى ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلى لابداية له) الازل استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى والازلى ماليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله يزلى منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا يزلى ثم أبدلت الياء ألفا للخفة فقالوا أزلى كما قالوا فى الرمح المنسوب الى ذى يزن أزنى والى يثرب نصل اثربى نقله الصغانى عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهى بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أى فى الخارج ولا بالعدم أى فى الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهو زائد على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازى والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعرى فجعله صفة للذات نظرا الى أنها توصف به فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لانهاية له) الابد استمرار الوجود فى أزمنة ٧ مقدرة غير متناهية فى الماضى وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان الممتد الذى لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أخص من الزمان والابدى ما لا يكون منعدما والموجود ثلاثة أقسام لا رابع لها أزلى أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال اذ ما ثبت قدمه استحال عدمه (قيوم لا انقطاع له) القيوم فيعول قلبت الواو الاولى ياء لاجل الياء قبلها ثم أدغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شئ والمعطى له ما به قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذى لا يزول وقيل هو القائم بأمور الخلق ولا يجوز اطلاق هذه اللفظة على غير البارى تعالى لما فيها من المبالغة كما ذكر واذلك فى الرحمن وغيره وقال المصنف فى المقصد الاسنى القيوم هو الذى قوامه بذاته وقيام كل شئ به وليس ذلك الا الله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى محل كالاعراض والاوصاف فيقال فيها انها ليست قائمة بأنفسها والى ما لا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطا فى وجوده فلا يكون قائما بنفسه لانه محتاج فى قوامه الى وجود غيره وان لم يحتج مع ذلك الى محل فان كان موجود يكفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط فى دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقا فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للاشياء وجود ولا دوام وجود الا به فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شئ به وليس ذلك الا الله سبحانه وتعالى ومدخل العبد فى هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والاتصاف لشمول سريانها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحى لذاته ونعوته استصحب القيوم الحى حيث كان وقد ثبت الحياة لكل شئ من سريان اسم الحى فكما ان كل شئ حى فكذلك كل شئ قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان ما قام أعيان الممكنات لامر الحق بقوله وقوموا لله قانتين فسرت أحكام القيومية وآثارها فى الحقائق المعنوية ومراتب الشؤن الغيبية وبسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أولا وفى النفوس والانفاس الانسانية الكلية الجمعية الاحاطية ثانيا وفى حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثا فلولا سريانها فى حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الاعيان الوجودية من مكامن الثبوت ولولا آثارها فى الانفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالة ما كان للكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه المشتقة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقى وبقاؤه عندنا صفة أزلية وفى صحة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقائه ودوام مقدوراته وقدرته عليها واثبات

أزلى لابداية له مستمر الوجود لا آخره له أبدى لانهاية له قيوم لا انقطاع له

٧ قوله مقدرة الخ يتأمل فى هذا الكلام وأيضا فانه لا يوافق التقسيم الآتى فان الابدى عليه هو المستمر فيما لا يزال اه مصححه

قيامه على النفوس بما كسبت واثبات جزائه لها على اكتسابها وفي كل منها رد على المخالفين على ماسيأتي واطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناءه عن محل يحله أو يقله وقال بعض أصحابنا الاقائم بنفسه في الحقيقة الاالله سبحانه وتعالى فأما الجوهر فانه وان صح وجوده لافي مكان فلا يصح وجوده بنفسه بل هو مفتقر في وجوده الى صانعه وهؤلاء يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على معنى انه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من غير موجد أوجده بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون ويعبر به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى الباقي فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائر فانما يصح وصفه بذلك على مذهب الكرامية المجسمة والمشبهة الجواربية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بانه جسم مماس بالعرش وأجازوا وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحلولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزمخشري في الاساس قولهم كان في الازل قادرا عالما وعلمه أزلي وله الازلية مصنوع لامن كلامهم وكأنهم نظروا الى لفظ لم يزل (موصوفا بنعوت الجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سلب مايستحيل ويمتنع لقدوسيته سبحانه ومنه أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدسا عن كل نقص وآفة لايوصف بصفات المحدثين ولا يجوز عليه مايجوز على المخلوقين (لايقضى عليه بالانقضاء) أي لايحكم عليه به (بتصرم) أي انقطاع (الآباد) جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت (بل هو الاول) قبل كل شئ بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شئ برجوع الامر اليه وبفضله بالغفران فللحق الاولية من حيث انه موجد كل شئ وله الآخرية من حيث رجوع الامر كله اليه وظهور مراتب الالهية كلها فيما بين الاولية والآخرية قال المصنف في المقصد الاسنى اعلم أن الاول يكون أولا بالاضافة الى شئ وان الآخر يكون آخرا بالاضافة الى شئ وهما متناقضان فلا يتصور أن يكون الشئ الواحد من وجه بالاضافة الى شئ واحد أولا وآخرا جميعا بل اذا نظرت الى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المرتبة فالله تعالى بالاضافة اليها أول اذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما هو فموجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولاحظت مرتبة السائرين اليه فهو آخر ما ترتقي اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة الى معرفته والمنزل الاقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه واول بالاضافة الى الوجود فمنه المبدأ أولا واليه المرجع والمصير آخرا (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر لغيره ولكمال ظهوره وجلالة بروزه أورثت شدة ظهوره خفاء فسبحان من احتجب باشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره (والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعناية وقال المصنف في المقصد الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالاضافة الى ادراك وباطنا من وجه آخر وبالاضافة الى ادراك فان الظهور والبطون انما يكون بالاضافة الى ادراكات والله سبحانه وتعالى باطن ان طلب من ادراك الحواس وخزانة الخيال ظاهر ان طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال اه وهذه الاسماء الاربعة مع ماتقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه وفي الاخير خلاف لاختلافهم في تفسيره ولذا عده بعضهم في القسم الذي يفيد الخبر عن أفعاله (التنزيه) وهو تبرئة الله عز وجل عما لايليق بجلاله وقدسه من كل عيب ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد وانقراض الآجال بل هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم (التنزيه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كفوات الكمال أو كمال الكمال وضد العيب السلامة وضد النقص التمام والكمال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة فى ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب عنها الثلاثة عيب الحدوث والفناء والتكثر والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار الى الموجد والموجب وكذا من النقص الذى يعترى الحادثات ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان فان اثبات ذلك من الالحاد فى الاسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والافعال هذا على طريق الاجمال وقد اشتمل سياق المصنف الآتى على جمل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث فى ذاته فقد أشار به آنفا بقوله قديم لا أول له أزلى لا بداية له أى لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وانه) تعالى (ليس بجسم) لان الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو ما يتألف عن جوهرين فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجتمعة والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها للانقسام فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد حكى البيهقى عن الحليمى ان قوما زاغوا عن الحق فوصفوا البارى جل وعز ببعض صفات المحدثين فمنهم من قال انه جسم تعالى الله عن ذلك اه ومنهم من زاد على ذلك فقال انه (مصور) أى حسن الصورة معتدلها يقال رجل مصور بهذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة ان الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذى صورة ولا يشبه شيأ وفى ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة والمغيرية وغلاة الروافض والهشامية (ولا جوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذى لا ينقسم وهو أصل الشئ وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذى له حد يقف عنده وغاية ينتهى اليها والمقدر الذى يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزه البارى تعالى عنه (وانه لا يماثل) أى لا يشابه (الاجرام) أى الاجساد (لا فى التقدير) والتحديد (ولا فى قبول الانقسام) كما هو شأن الاجسام والله منزه عن ذلك (وانه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الاعراض) لانه لو كان جوهرا أو عرضا لجاز عليه ما يجوز على الجواهر والاعراض واذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقا والله خالق كل شئ فالاشياء كلها مخلوقة غير الله وصفاته وأيضا الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز فى المكان والعرض لا يبقى زمانين ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلوية والسفلية ينقسم الى ذلك والله خالقه جل جلاله (بل لا يماثل موجودا ولا يماثله موجود) لانه لو كان كذلك لكان مخلوقا مثل ذلك من حيث انه يماثله لان الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته (و) انه (ليس كمثله شئ) والكاف زائدة أى ليس مثله شئ أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شئ) وسيأتى البحث فيه (و) انه تعالى (لا يحده المقدار ولا تحويه) أى لا تضمه (الاقطار) جمع قطر بالضم أى الاطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شئ بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه الارضون ولا السموات) يقال اكتنفه القوم كانوا منه يمنة ويسرة أى انه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال الشافعى رحمه الله تعالى والدليل عليه هو انه تعالى كان ولا مكان فخلق المكان وهو على صفة الازلية كما كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغيير فى ذاته ولا التبديل فى صفاته وقال امام الحرمين فى لمع الادلة والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالمحاذيات وانه لا تحده الاقطار ولا تكتنفه الاقدار ويجل عن قبول الحد والمقدار ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنهما وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث كالجواهر فاذا ثبت تقدس البارى عن التحيز والاختصاص بالجهات فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة اجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما لا يليق بجلاله وقدسيته (وانه) تعالى (مستو على العرش على الوجه الذى قاله) فى كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر وانه لا يماثل الاجسام لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام وانه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الاعراض بل لا يماثل موجودا ولا يماثله موجود ليس كمثله شئ ولا هو مثل شئ وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الاقطار ولا تحيط به الجهات ولا تكتنفه الارضون ولا السموات وانه مستو على العرش على الوجه الذى قاله

استوى (و بالمعنى الذى أراده) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كما جرى عليه السلف فى المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزها عن المماسة) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلول) فى شئ (والانتقال) من مكان الى آخر لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك فى حقه تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وحملته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محمولون بلطف قدرته) الباهرة (ومقهورون فى قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلوس وفلس وقال ابن الاعرابى وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسل (فوقية) تليق بجلال ذاته بحيث (لا تزيده قربا الى العرش والسماء كما لا تزيده بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازى فلو كان فى جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلو يقال هو رفيع القدر أى عالى المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما انه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع فى أسمائه تعالى الا مقيدا بمضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادى تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لان العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه فى مكان لكن معناه انه رفيع العرش أى ان العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون مالكا خالقا لما دونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وسياق المصنف يأباه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه فى القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عنى فانى قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبيد من حبل الوريد) عرق بين الحلقوم والعلباوين وهو ينبض أبدا وهو من الاوردة التى فيها الحياة ولا يجرى فيها دم بل هى مجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما فى المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من حبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقترب دليل على ان المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة انه مماس لعرشه اذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعد الا قربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا هو من صفاته الازلية التى استحقها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته) الشريفة (ذات الاجسام وانه) تعالى (لا يحل فى شئ) لا ذاته ولا صفاته أما ذاته فلان الحلول هو الحصول فى الحيز تبعا والله تعالى منزه عن التحيز ولان الحلول ينافى الوجوب الذاتى لافتقار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزه عن الجسمية كما مر (ولا يحل فيه شئ تعالى) وتقدس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تضمه جهة وانما اختصت السماء برفع الايدى اليها عند الدعاء لانها جعلت قبلة الادعية كما ان الكعبة جعلت قبلة للمصلى يستقبلها فى الصلاة ولا يقال ان الله تعالى فى جهة الكعبة (كما تقدس عن ان يحده زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزه عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكرسى والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس فى ذاته سواه) جل وعز ولا فى سواه ذاته) الشريفة (وانه) تعالى (مقدس) منزه (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والانفصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

وبالمعنى الذى أراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فى قبضته وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شئ الى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قربا الى العرش والسماء كما لا تزيده بعدا عن الارض والثرى بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب الى العبد من حبل الوريد وهو على كل شئ شهيد اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته ذات الاجسام وانه لا يحل فى شئ ولا يحل فيه شئ تعالى عن ان يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو الآن على ما عليه كان وانه بائن عن خلقه بصفاته ليس فى ذاته سواه ولا فى سواه ذاته وأنه مقدس عن التغير والانتقال

(لاتحله الحوادث) ولايقوم به لانه لوجاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (ولاتعتريه العوارض) وهى الآفات العارضة والاكدار والكثافات والادناس وهو سبحانه وتعالى منزه عن ذلك (بل لايزال فى نعوت جلاله) وأوصاف كماله (منزها عن) نقص (الزوال وفى زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فانما يفاض منه بدأ واليه يعود (وانه) تعالى (فى ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال (مرئى الذات بالابصار منة منه) وفضلا (ولطفا بالابرار) فى دار الدنيا و(فى دار القرار) عقلا وسمعا وعليه أجمعت العلماء وفى جواز الرؤية فى الدنيا مع الاختلاف فأثبته قوم ونفاه آخرون كما سيأتى تفصيله (وانعاما بالنعيم بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهى الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة فخرج من قوله الحال المعانى والسلبية ومن قوله غير معللة الاحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات وأما القسم الثانى وهو خمس صفات القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث أى لايماثله شئ منها مطلقا لافى الذات ولافى الصفات ولافى الافعال وقيامه تعالى بنفسه أى غير مفتقر الى محل ومخصص والوحدانية وهى سلب التعدد فى الذات والصفات والافعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك تصريحا تارة وتلميحا أخرى ولما فرغ منها شرع فى بيان صفات المعانى ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم السلبية عليها من باب تقديم التخلية على التحلية وانما سميت صفات المعانى لانها صفات موجودة فى نفسها وكل صفة موجودة فى نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وعند المتقدمين لافرق بين المعانى والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهى صفة أزلية تؤثر فى الممكن عند تعلقها به ايجادا أواعداما (وانه) تعالى (حى) بحياة هى صفة أزلية لايجوز عدمها ولازال حيا أبدا وليست حياته عن روح ولاعن الجسة وطوبة ولاعن تركيب ولاعن نفس ولاعن سبب يوجب حدوثا أوعيا وهذه هى الصفة الرابعة من صفات المعانى فى تعبير المتأخرين أوردها المصنف فى ضمن صفة القدرة (قادر) بقدرة هى صفة أزلية ولايزال قادرا أبدا (جبار) قيل معناه الذى جبر الخلق على ما أراده من أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر كل كسير وقيل هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبيد للظلمة والعتاة وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذى يتعظم ويتعاظم وقال ابن الانبارى هو الذى لاينال أى هو المتعالى عن ان يدرك بحد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أى قهار قال أبو منصور البغدادى ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بحد أو تشبيه فهو اذا من الصفات الذاتية التى استحقها لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذى هو الاكراه على ما أراده من أمر أو من معنى جبر الكسر أو من معنى القهر والغلبة فهو اذا من أوصافه التى استحقها لفعله دون ذاته (قاهر) أى غالب على أمره يفعل مايشاء ويحكم مايريد (لايعتريه قصور ولاعجز) خلافا للثنوية والمجوس والقدرية (ولاتأخذه سنة ولانوم) والسنة بالكسر مايعترى من النعاس فهو أخص من النوم (ولايعارضه فناء ولاموت) تعالى الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولايكون من أوصافه الازلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون فى الازل قاهرا كما كان فى الازل قادرا والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذى قهر الجبابرة فى الدنيا بالدمار ويقهر جميع أعدائه فى الآخرة بالبوار وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لايضاح الاسماء الاربعة أى من كان متصفا فى الازل بهذه الاوصاف يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضة الفناء والموت (وانه ذو الملك) هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (والملكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هما مصدران والمعنى

لاتحله الحوادث ولاتعتريه العوارض بل لايزال فى نعوت جلاله منزها عن الزوال وفى صفات كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال وانه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئى الذات بالابصار نعمة منه ولطفا بالابرار فى دار القرار واتماما منه بالنعيم بالنظر الى وجهه الكريم (الحياة والقدرة) وأنه تعالى حى قادر جبار قاهر لايعتريه قصور ولاعجز ولاتأخذه سنة ولانوم ولايعارضه فناء ولاموت وأنه ذو الملك والملكوت

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواه فانما هو مالك المملوكه بتمليك الله عز وجل اياه من وجه مأذون فيه والله سبحانه وتعالى هو الذى أوجد ما أوجد وأعدم ما أعدم منها فمنه بدء كل مملوك واليه يعود (والعزة) أى المنعة (والجبروت) أى العظمة (له السلطان) أى القوة (والقهر) أى الغلبة (والخلق والامر والسموات) ومافيها (مطويات) أى ملفوفات (بيمينه) أى قدرته (والخلائق) أجمعون (مقهورون فى قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شئ ولا يغلبه شئ (وانه المتفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالايجاد والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهى تنفى ان يكون فعل أو اختراع أو ايجاد أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التى هى عبارة عن سلب التعدد فى الذات والصفات والافعال ووحدانية الصفات وهى نفى التعدد المتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أوّلا وكل من الخلق والاختراع والايجاد والابداع خاص بالمولى عز وجل الا ان الخلق هو الايجاد مطلقا والاختراع هو الايجاد لا على مثال سابق فلذلك قال (خلق الخلق) بقدرته (و) خلق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون والخلق هو انشاء الشئ واختراعه واحداثه من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما فى القرآن من هذا اللفظ الا ما شذ فيه بمعنى التقدير والتصوير (وقدر أرزاقهم) وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (آجالهم) وهى المدد التى ينتهون اليها فالقدر بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الازلية (لا يشذ) أى لا يخرج (عن قبضته) القاهرة (مقدور) لكمال قهره (ولا يعزب) أى لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصاريف الامور) وتدبيراتها (لا تحصى مقدوراته) فان كل ما صح حدوثه وتوهم كونه ولم يستحل فى العقل وجوده فالله تعالى قادر على ايجاده واحداثه فاذا مقدوراته لا تحصى (ولا تتناهى معلوماته) أى لا تدخل تحت العد والاحصاء لان علمه محيط بها جملة وتفصيلا (العلم) وهى الصفة الثانية من صفات المعانى وهو المتعلق بكل واجب وكل مستحيل وكل جائز وهو صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون سبق خفاء (وانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجودا كان ذلك المعلوم أو معدوما محالا كان أو ممكنا قديما كان أو حادثا متناهيا كان أو غير متناه جزئيا كان أو كليا مركبا كان أو بسيطا (محيط بما يجرى من تحت تخوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شئ علما أى علمه أحاط بالمعلومات كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الازلية لانه لم يزل عالما بالمعلومات كلها ودليل هذه الاحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السموات) وكذلك قوله عز وجل وأحاط بما لديهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم دبيب) أى حركة (النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء) وكيف وهو خالقها ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وايراد هذه الاوصاف تنبيها على كمال الدقة والخفاء ((و يدرك) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر فى ضوء الشمس (فى جوّ الهواء و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يطرأ وجوده فى ضمير صاحبه فيعلمه قبل ان يقع بخاطر صاحبه وقيل أخفى فعل أى وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضاحا بقوله (ويطلع على هواجس الضمائر) هى ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخطر بها (وخفيات السرائر) مما تكنها فيها (بعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلى) غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا انتزاع صورة ولا انتقال ولا اتصاف بكيفية (لا بعلم حادث متجدد حاصل فى ذاته بالحلول والانتقال) كما ذهب اليه جهم بن صفوان والرافضة وسيأتى تفصيل أقوالهم والرد فى شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهى الصفة الثالثة من صفات المعانى ويذكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقهما بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات الا ان جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة فالقدرة كما مر صفة أزلية تؤثر فى الممكن عند تعلقها به ايجادا أو اعداما والارادة صفة أزلية تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

والعزة والجبروت له السلطان والقهر والخلق والامر والسموات مطويات بيمينه والخلائق مقهورون فى قبضته وانه المنفرد بالخلق والاختراع المتوحد بالايجاد والابداع خلق الخلق وأعمالهم وقدر أرزاقهم وآجالهم لا يشذ عن قبضته مقدور ولا يعزب عن قدرته تصاريف الامور لا تحصى مقدوراته ولا تتناهى معلوماته (العلم) وأنه عالم بجميع المعلومات محيط بما يجرى من تخوم الارضين الى أعلى السموات وأنه عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ويدرك حركة الذر فى جو الهواء ويعلم السر وأخفى ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلى لم يزل موصوفا به فى أزل الآزال لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالحلول والانتقال (الارادة)

بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة مرع تأثير الارادة اذلا يوجد عز وجل من الممكنات أو يعدم بقدرته الاما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان فى نسبة التأثير للقدرة مسامحة اذ التأثير فى الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطوخى يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الايهام (وانه) تعالى (مريد للكائنات) على الحقيقة والارادة شرط فى كون كل فاعل فاعلا وكما لا يكون الفاعل الا قادرا كذلك لا يكون الا مريدا مختارا لفعله خلافا لمن زعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبى (مدبر للحادثات) بجليل حكمته (فلا يجرى فى الملك والملكوت) أى العالم السفلى والعلوى (قليل أو كثير صغير أو كبير) دقيق أو جليل (خير أو شر نفع أو ضر ايمان أو كفر عرفان أو نكر) صحة أو سقم (فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو عصيان الا بقضائه وقدره) معنى قضائه تعالى علمه أزلا بالاشياء على ما هى عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيئته) وهى والارادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على الوجه الذى علم حدوثه عليه ولا يكون فى سلطانه الا ما يريد كونه ولا ينتفى من ملكه الا ما أراد انتفاءه (فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هى الارادة الكونية ولا يتخلف متعلقها متى تعلقت بشئ وجب وجوده وفى اطلاق القول بارادته للمعاصى والكفر على التفصيل اختلاف وظاهر سياق المصنف يدل على جوازه ومنهم من يقول ذلك فى الجملة ويمنع التفصيل ويكتفى بقوله ما شاء الله كان الخ وهذا كقول المسلمين فى الجملة يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا فى التفصيل يا خالق الكلاب والخنازير وان كان فى الحقيقة هو خالقها كذلك يقول فى الجملة انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول فى التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصى وان كان حدوثها بمشيئته وارادته وهذا تفصيل قدماء الاشاعرة ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما فى اطلاقها من ايهام الخطأ وهو قول الاشعرى يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من العاصى بها كسبا له فجعلته مذموما وهذا كقولهم ان المؤمن لا يقال له كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيد انه كافر بالجبت والطاغوت (لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر بل هو المبدئ المعيد الفعال لما يريد) خلافا لمن زعم ان المعاصى كلها كانت من غير مشيئة له فيها وقد يريد كون الشئ فلا يكون ودليلنا قوله الفعال لما يريد فانه يدل على ان ارادته ليست من فعله لانها لو كانت فعلا له لوجب ان يكون مريدا لها لانه أخبر انما يفعل ما يريد الدليل على شمول ارادته جميع المرادات قيام الدلالة على انها صفة له أزلية والصفة الازلية تعم جميع ما يتعلق بها من الاشتقاق كالعلم والقدرة واذا صح لنا كونها أزلية وجب ان تكون ارادة لكل مراد على الوجه الذى أراده ومما يدل على صحة قولنا فى هذه المسئلة انه لو جاز حدوث ما لا يريده الله تعالى وجاز ان يريد شيأ فلا يتم مراده كما قالت القدرية لادى ذلك الى ابطال دلالة التمانع على توحيد الصانع وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (لا راد) أى لا دافع ولا مانع ولا صارف (لامره) الذى شاءه (ولا معقب لقضائه) وحكمه أى لا متتبع له ولا مكر له بنقض والمعقب الذى يكر على الشئ ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقيل معناه لا يقضى بعد قضائه قاض وقيل معناه لا أحد يتعقبه ويبحث عن فعله (لا مهرب لعبد عن معصيته) ومخالفة أمره (الا بتوفيقه له ورحمته ولا قوة له على طاعته) واتيان مأموراته (الا بمشيئته وارادته) وهذا هو تفسير لا حول ولا قوة الا بالله وفى هذا السياق اشارة الى ان المحبة والارادة شئ واحد وهو مذهب المصنف وعند الماتريدية فرق بينهما وسيأتى بيان ذلك (فلو اجتمع الجن والانس والملائكة والشياطين على ان يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته عجزوا عن ذلك) فلا يجرى فى ملكه شئ الا بمشيئته فى أقضيته ومراداته سبحانه جل شأنه (وان ارادته صفة أزلية له قائمة بذاته) أراد بها مراداته (فى جملة صفاته) كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام (لم يزل كذلك موصوفا بها) فى الازل كما انه لم يزل عالما بعلم

وانه تعالى مريد للكائنات مدبر للحادثات فلا يجرى فى الملك والملكوت قليل أو كثير صغير أو كبير خير أو شر نفع أو ضر ايمان أو كفر عرفان أو نكر فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو عصيان الا بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر بل هو المبدئ المعيد الفعال لما يريد لا راد لامره ولا معقب لقضائه ولا مهرب لعبد عن معصيته الا بتوفيقه ورحمته ولا قوة له على طاعته الا بمشيئته وارادته فلو اجتمع الانس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك وان ارادته قائمة بذاته فى جملة صفاته لم يزل كذلك موصوفا بها

محيط بجميع المعلومات على التفصيل وكما انه لم يزل قادرا بقدرة شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعا بسمع رائيا برؤية محيطين بجميع المسموعات والمرئيات على التفصيل (مريدا فى أزله لوجود الاشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها كما أراده فى أزله) وهى الارادة التكوينية وقد سبق انها متى تعلقت بشئ وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولا تأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وارادته) قال شيخ مشايخنا تأثير الارادة عند أهل الحق على وفق العلم فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفى ذلك خلاف للمعتزلة يأتى بيان قولهم والرد عليهم (دبر الامور) لما كان التدبير فى صفات البشر هو التفكر فى عواقب الامور ولا يوصف سبحانه وتعالى به فانه لم يزل عالما قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا بترتيب أفكار وتربص زمان) فاذا المراد بالتدبير فى الامور هنا امضاؤها وبه فسر قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض فيكون المدبر على هذا من أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الازلية أو بمعنى دبر الامور علم بها فعلى هذا يكون المدبر من أسمائه الازلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجرى من السموات والارض غيره كل حادث فيهن وما بينهن واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما عليه كان ثم اعلم أن للقدرة والارادة تعلقين صلوحى وتنجيزى فالصلوحى قديم وحقيقته صحة الايجاد والاعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالارادة بمعنى أن القدرة فى الازل صالحة للايجاد والاعدام على وفق تعلق الارادة الازلية والتنجيزى حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والارادة وللارادة تعلق ثالث وهو تنجيزى قديم وحقيقته قصد ايجاد الله تعالى الاشياء فى أوقاتها المعلومة (السمع والبصر) وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعانى المتعلقان بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أى الموجودات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصول هواء وحقيقة البصر صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أى الموجودات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حاسة ولا وصول شعاع ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وانه تعالى سميع بصير يسمع ويرى ولا يعزب) أى لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفى) كوقع أرجل النملة على الاجسام اللينة وكلام النفس فانه تعالى يسمع كلا منهما (ولا يغيب عن رؤيته مرئى وان دق) كالذرة فى الهواء يسمع النداء ويجيب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل (يرى من غير حدقة) يقلبها (ولا أجفان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصمخة) جمع صماخ بالكسر وهو الثقب الذى فى الاذن (ولا آذان) كما انه تعالى (يعلم بغير) دماغ و(قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة) منزه عن سمات البرايا (اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق) أى ليس علمه كعلم المخلوق المختلف فى محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذى هو بقوة مودعة فى مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ فلذلك لم تشبه صفاته صفات الخلق كما لم تشبه ذاته ذات الخالق لما ثبت تنزيهه وتقدسه عما لا يليق به جل جلاله قال المنجورى فى حواشيه على الصغرى والفهجى على أم البراهين ان السمع والبصر ليس لهما الا تعلق واحد تنجيزى وهو ينقسم الى قسمين تنجيزى قديم كانكشاف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية له فى الازل وتنجيزى حادث كانكشاف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فحينئذ ليس لها تعلق صلاحى لقولهم ان صفة الانكشاف لا صلاحى لها علما وسمعا وبصرا وادراكا وأفهم قوله المتعلقان بجميع الموجودات انهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسألة مما

مريدا فى أزله لوجود الاشياء فى أوقاتها التى قدرها فوجدت فى أوقاتها كما أراده فى أزله من غير تقدم ولا تأخر بل وقعت على وفق علمه وارادته من غير تبدل ولا تغير دبر الامور لا بترتيب أفكار ولا تربص زمان فلذلك لم يشغله شأن عن شأن (السمع والبصر) وأنه تعالى سميع بصير يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وان خفى ولا يغيب عن رؤيته مرئى وان دق ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام يرى من غير حدقة وأجفان ويسمع من غير أصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش بغير جارحة ويخلق بغير آلة اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق

(الكلام) وأنه تعالى متكلم آمر ناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

خولف فيها الشيخ السنوسي أعني تعلق السمع والبصر بخصوص الوجود وقد سبقه الى ذلك الفخر
والامام والشهرستاني في النهاية وهو قول الاشعري وسيأتي لذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة
السادسة من صفات المعاني وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب وكل
مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم
ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وانه تعالى
متكلم) لا خلاف في ذلك لارباب المذاهب والملل وانما اختلفوا في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي
بيانه (آمر ناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي وخبر
وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتحصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهي و بوقوع النسبة أو
لا وقوعها فخبر وأما النداء والوعد والوعيد فالكل راجع اما الى الخبر أو الى الطلب وعلى انه لا يوصف
بانه ناطق وانما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف في أصول
هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى
تكليما وأما الصوفي يقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشئ وكل الاشياء قابلة
للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا ترتفع لنقيضها
وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال
المطلق وهو المطلوب (بكلام أزلي قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشئ يدل على ثبوت مأخذ
الاشتقاق لذلك الشئ (لا يشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بجسم
ولا عرض ثم بين وجه عدم شبهه كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو
اصطكاك اجرام ولا بحرف ينقطع باطباق شفة أو تحريك لسان) فكل ذلك من صفات كلام الخلق
قال أبو الحسن الاشعري الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الاصوات بل الحروف
والاصوات على وجه مخصوص دلالات على الكلام القائم بنفس المتكلم وقال عبد الله بن سعيد وأبو
العباس القلانسي وأصحابهما وهم من قدماء الاشاعرة ان كلام المخلوق حروف وأصوات لانه تكون
لها مخارج الحروف والاصوات وكلام الله ليس بحروف ولا أصوات لانه غير موصوف بمخارج الحروف
والاصوات واذا قرأ القارئ منا كلام الله تعالى فقراءته حرف وصوت ومقروؤه ليس بحروف ولا أصوات
وهذا القول هو اختيار أكثر أصحاب الحديث قال أبو منصور البغدادي وبه نقول وقال الامام أبو
المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت أي فهو منزه عن جميع ما تقدم لانه قديم
والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا كما لا نحيط بذاته و بجميع حقائق صفاته
فليس لاحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى واصفاته (وان القرآن والتوراة والانجيل
والزبور كتبه المنزلة على رسله) أي الحروف انما هي عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت
باختلاف الالسنة واذا عبرت عن تلك الصفة القائمة بذاته تعالى بالعربية فقرآن وبالعبرانية فتوراة
وبالسريانية فانجيل وزبور والاختلاف في العبارات دون المسمى فحروف القرآن حادثة والمعبر عنه بها
هو المعنى القائم بذات الله تعالى قديم فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والمتلو والمقروء والمكتوب قديم
أي ما دلت عليه الكتابة والقراءة والتلاوة كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة فان الذكر
حادث والمذكور وهو رب العباد قديم (وان القرآن) كلام الله تعالى غير مخلوق وانه مسموع بالآذان
(مقروء بالالسنة) قال الخراشي في شرحه على أم البراهين الفرق بين التلاوة والقراءة ان التلاوة أخص
من القراءة لان التلاوة لا تكون في كلمة واحدة والقراءة تكون فيها تقول فلان قرأ اسمه ولا تقول تلا
اسمه فالقراءة اسم لجنس هذا الفعل (مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب والصدور وانه مع ذلك

قديم

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قائم بذات الله تعالى) لاتفاقهم على ذلك وهذا كله حق واجب الايمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل كخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متلو بالالسنة كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه رقما متلو بما يدل عليه نطقا محفوظ بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور بالالسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق اللساني وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية (لايقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لايقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغييرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ماليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لابي منصور الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة وجمهور الاشاعرة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة مايدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لايمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي (كما يرى الابرار) وهم الاخيار من عباد الله (ذات الله تعالى في الآخرة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) الازليات (لابمجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعاني زائدة على الذات العلية بأن المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو التمكن من الفعل أو الترك وكذا باقي صفات المعاني فانها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كمالات ونقائضها نقائص والله منزه عن النقائص ولا يضرنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما الممنوع تعدد ذات قديمة ونحن لانقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخرا اجمالا وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بانها لما كان شرطا في وجود القدرة لاجماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لايصح وجود شئ منها فيما ليس بحي وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحي هو القادر روى ذلك عن عباد بن سليمان وذهب أبو عمر والمازني من الكرامية أن الحياة من جملة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لاتصح الحياة دونها فالحياة من جملتها فتأمل ثم ان صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بلا تفاوت أصلا ولو كانت غيرها لزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلا سمعا وقدرة والكلام بصرا وهذا خبط عظيم ثم ان صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام قسم لايتعلق بشئ أي لايطلب أمرا زائدا على القيام بمحلها وهي الحياة وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لايتعلق بنفسه و يتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى لايقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف كما يرى الابرار ذات الله تعالى في الآخرة من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام لابمجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه و بغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر و بين متعلق القدرة والارادة و بين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه يجتمعان فى الممكن الموجود وتنفرد القدرة والارادة بالممكن المعدوم و ينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود و بين متعلق السمع والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق يشاركان السمع والبصر فى الموجود الواجب والجائز و يزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعدوم و بين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم والكلام عموم وخصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة فى الممكن و يشاركان السمع والبصر فى الموجود الواجب والجائز و يزيدان على القدرة والارادة بالواجب والمستحيل و يزيدان على السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعدوم ولما فرغ المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية والسلبية والمعانى شرع فى توحيد الافعال فقال (الافعال وانه تعالى لا موجود سواه الا وهو حادث) أى ناشئ (بفعله) قد سبق الفرق بين الاختراع والايجاد والخلق والابداع بان الاختراع خاص بالله تعالى وكذا الايجاد والابداع والخلق واما الفعل فانه يطلق على القديم والحادث الا انه فى حقه تعالى حقيقة لانه هو الذى اخترعه وأما فى حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريكهم لها واعلم أن وحدانية الذات تنفى التعدد المتصل بان يكون ذاتا مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل بان يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ووحدانية الصفات تنفى التعدد المتصل بان يكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بان تكون صفة فى ذات تماثل صفاته الازلية و وحدانية الافعال تنفى أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات (وفائض) أى سائل (من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها) وأبدعها (وانه حكيم فى أفعاله) باصابة مراده على حسب قصده (عادل فى أقضيته) على الحقيقة لا يوصف بالجور والظلم (لا يقاس عدله بعدل العباد) فيه اشارة الى قول بعض الاشاعرة ان العدل لا يصح تحديده بجنس ولا نوع مخصوص ولا بوصف خاص له لاسيما على ما يعرفه الناس به وكذا نقيضه أيضا لان العدل الذى هو الحق عدول والجور أيضا عدل وعدول عن الحق ولهذا قالوا ان الجور ليس بضد العدل لان كل فعل كان منا عدلا بموافقة أمر الله تعالى فقد يجوز أن يكون جورا بموافقة نهيه ومنهم من قال يصح تحديده والعادل حينئذ معنيان أحدهما عدوله من صفات النقص والعيب وعلى هذا فهو من صفاته الازلية الواجبة له فى الازل والثانى رجوعه عن ايقاع الجور وهو فعله فيكون حينئذ من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله وفى المقصد الاسنى للمصنف العادل هو الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ٧ ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغى أن يحيط علما بأفعال الله تعالى من ملكوت السموات الى منتهى الثرى حتى اذا بهره جمال الحضرة الربوبية وحيره اعتدالها وانتظامها تعلق بفهمه شئ من معانى عدل الله فى خلقه (اذ العبد يتصور منه الظلم) والجور (بتصرفه فى ملك غيره) أو بمجاوزة الحد أو بوضع الشئ فى غير محله بنقص أو زيادة (ولا يتصور الظلم) بهذه المعانى (من الله تعالى) تقدس عن ذلك (فانه لا يصادف لغيره ملكا) على الحقيقة (حتى يكون تصرفه فيه ظلما) وتعديا (فكل ما سواه من انس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات و جوهر وعرض ومدرك ومحسوس) بأنواعها وأجناسها (حادث) بالذات والزمان ثم أشار الى حدوث الزمان فقال (اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا) على غير مثال سابق ثم أكد ذلك بقوله (وأنشأه انشاء) بعد ان لم يكن شيأ (وأعطى كل شئ خلقه) وهو بذلك جواد ورتبه فى موضعه اللائق به وهو بذلك عدل (اذ كان فى الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره) يشاركه أو يماثله فى ذاته وصفاته وأفعاله اشارة الى ان احداثه تعالى ذلك كان باختياره لا هو استكمال كمال زائد على ما كان قبل احداثه (فأحدث)

(الافعال) وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه الا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها وانه حكيم فى أفعاله عادل فى أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد اذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه فى ملك غيره ولا يتصور الظلم من الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما فكل ما سواه من انس وجن وملك و شيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات و جماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا وأنشأه انشاء بعد ان لم يكن شيأ اذ كان فى الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره فأحدث

وأنشأ (بعد عدمه) المحض (اظهارا لقدرته) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه ووجوده (ولما حق فى الازل من كلمته) التى لاتبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذلا يوجد تعالى شيأ من الممكنات أو يعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة على وفق العلم فكل ما علم تعالى انه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده (لا لافتقاره اليه) أى الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغنى المطلق وكل موجود سواه فقير اليه فى وجوده و بقائه وسائر ما يمده به (وانه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) وهو الايجاد لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (والتكليف) وهو الزام ما فيه كلفة لاطلب ما فيه كلفة خلافا للباقلانى أى هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يخاطبهم بالامر والنهى (لاعن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفريغ الذمة خلافا للمعتزلة فى ايجاب التكليف (ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لاعن لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يردا فى أسمائه الحسنى ولكن دل عليهما قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذى الطول ومعناه ذو الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل غنيا قادرا وان أخذ من الافضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل) والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمة والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب) وهى العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أى يمتحنهم (بضروب الآلام والاوصاب) وهى الاسقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) محضا (ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما) فهو سبحانه وتعالى العادل الذى لا يعترض عليه فى تدبيره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم يوافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغى (وانه عز وجل يثيب) أى يجازى (عباده المؤمنين على الطاعات) الصادرة منهم وهى ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كما زعمته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد) السابق (لابحكم الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذلا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه غير واضع للشئ فى غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل فى شئ من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه نقص فى ملكه ولا فى ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) لكون كل ما سواه من مخترعاته ومخلوقاته ومصنوعاته فانى يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذى لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أى دين واجب لازم (وان حقه فى الطاعات وجب على الخلق بايجابه على ألسنة أنبيائهم عليهم السلام لابمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بادراك كون الفعل أو الترك متعلق المؤاخذة الشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة) وهى الامور الخوارق للعادات المقرونة بالتحدى والموافقة للدعوى السالمة من المعارض على يد من يدعى النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليين قالت الاشاعرة لاتحسين ولا تقبيح عقلا أى ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث تعلق خطاب الشرع بها ودليله السمعى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفى فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامة لان الافعال كلها لله تعالى وبهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الايجاد بل هى حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهى الطلب فهى مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشئ فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو ترك غيب

الخلق بعد ذلك اظهارا لقدرته وتحقيقا لما سبق من ارادته ولما حق فى الازل من كلمته لا لافتقاره اليه وحاجته وأنه متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لاعن وجوب ومتطول بالانعام والاصلاح لاعن لزوم فله الفضل والاحسان والنعمة والامتنان اذ كان قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والاوصاب ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لابحكم الاستحقاق واللزوم له اذلا يجب عليه لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لاحد عليه حق وأن حقه فى الطاعات وجب على الخلق بايجابه على ألسنة أنبيائه عليهم السلام لابمجرد العقل ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به

معنى (الكلمة الثانية) وهي الشهادة للرسول بالرسالة وأنه بعث النبي الامي القرشي محمدا

فلا يعلم الا بالتوقيف السمعي النبوي فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب و يدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف أشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة المطيع ومعاقبة العاصي وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شئ منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء ولفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ثم لما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالالهيات أي المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تتلقى أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهادتين (وهي شهادة) هكذا في سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (للرسول) هكذا في سائر النسخ وقد وقع له هكذا في أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضي الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للتعظيم وأكثر والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وجملة الصلاة أتي بها للتبرك (وانه) تعالى (بعث) أي أرسل ومطاوعه انبعث وكل شئ ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وماهنا كذلك وكل شئ لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالباء يقال بعث به أي وجهه (النبي) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحي ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليبلغهم ما أوحي اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي قيل النبي أعم لانه يطلق على من أوحي اليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر والرسول أخص والكلية تدخل على الاخص فكل رسول نبي ولا عكس وانما بعض النبي رسول اذا أمر وليس برسول اذا لم يؤمر وقيل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبي فانه خاص بالبشر والكلية تدخل على الاخص فنقول كل نبي رسول ولا عكس وانما البعض كالنبي صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فيمن أوحي اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فيمن أوحي اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الامي) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم أو الى أم القرى وهي مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطناه في شرحنا على القاموس (القرشي) نسبة الى قريش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلده فليس بقرشي نقله السهيلي وغيره وسبب تلقيبه بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الحمد وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه المحاسن فهو محمد قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة اذ لا يلزم من زيد مفضل على عمرو المبالغة في تفضيله عليه اذ

معناه له جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة وحصرهم صيغ المبالغة فى عدد مخصوص وكونه أجل من حمد وأفضل من حمد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفا على بلوغ النهاية فى ذلك الوصف اه وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلى رسالة خاصة لما يتضمن هذا الاسم الكريم من المعانى والاسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهى من الله تعالى الرحمة وتعلق لفظ على بها لتضمن معنى النزول والسلام التسليم من الآفات المنافية لغاية الكمال وجمع بينهما لكراهة افراد أحدهما أى لفظا لا خطا أو مطلقا وقد تقدم البحث فيه فى أول كتاب العلم فى الخطبة (برسالته) وهى السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لازاحة عللهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال الازهرى هو مصدر على فاعلة كالعافية والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفى المصباح وجاء الناس كافة قيل منصوب على الحال نصبا لازما لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أى الا للناس جميعا (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى ما بعدها خطأ لانه لا يقع الا حالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكف بعضهم الى بعض وبالاضافة تصير اضافة الشئ الى نفسه اه هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الازهرى فلا يلزم منه اضافة الشئ الى نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بالمؤنث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف العجم سموا بذلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربات والخلاف فى ذلك وفى نسبهم بسطناه فى شرح القاموس والجن بالكسر خلاف الانس سموا بذلك لاستتارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو ألف وتفصيل ذلك كله فى شرح القاموس ثم ان المراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الثقلين الانس والجن والعرب والعجم داخلون فى الانس وقد يعبر عنهما بالاسود والاحمر وكونه مبعوثا الى الثقلين خاصة اختاره الحليمى والبيهقى بل حكى الفخر الرازى والنسفى عليه الاجماع ومنهم من زاد والملائكة وانتصر له السبكى مستدلا بآية ليكون للعالمين نذيرا وخبر أرسلت الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحليمى بان البيهقى نقله عنه وتبرأ منه والحليمى وان كان سنيا لكن وافق المعتزلة فى تفضيل الملك على البشر فظاهر حاله بناؤه عليه وبأن الاعتماد على تفسيرهما فى حكاية اجماع انفردا بحكايته لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم فى سعة دائرة الاطلاع والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (فنسخ بشريعته) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة كلها (الا ما قرره منها) والنسخ رفع الحكم الشرعى بخطاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل الخصوصية فضله بها فى ذاته بها ارتفع كمالا فوق المراتب الكمالية انسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجوب بلا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثيتان حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصى المتوحد وحيثية انتهائية وبها حصل الكمال المتكثر الذى انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالاتهم كلهم فمن حيث الكمال الاختصاصى كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعى الاشتراكى كان رسولا للانس والجن فاعلم من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله الخصوصى المتحد وكماله العلمى المشترك أوليته وآخريته (وجعله سيد البشر) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات والسيد لغة هو الذى يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والسخى وقد ساد سيادة وسوددا وكان صلى الله عليه وسلم فى كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضا سيد قريش وسيد العرب وفى شعر الاعشى * ياسيد الناس وديان العرب * ويروى ياملك الناس وأخرج مسلم فى المناقب

صلى الله عليه وسلم برسالته الى كافة العرب والعجم والجن والانس فنسخ بشريعته الشرائع الا ما قرره منها وفضله على سائر الانبياء وجعله سيد البشر

وأبوداود فى السنة عن أبى هريرة رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأوّل من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الامام أحمد والترمذى فى المناقب وابن ماجه عن أبى سعيد الخدرى رفعه أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولافخر الحديث قال المناوى فى شرحه خصه لانه يوم مجموع له الناس فيظهر سودده لكل أحد عيانا وصف نفسه بالسودد المطلق المفيد للعموم فى المقام الخطابى على ما تقرر فى علم البيان فيفيد تفوقه على جميع ولد آدم حتى أولى العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل فيض وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كما نقل الامام عليه الاجماع ومراده اجماع من يعتد به من أهل السنة (ومنع كال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا اله الا الله مالم تقترن به شهادة الرسول) الحق (وهو قولك محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت الكلمتان كلمة واحدة عبرعنها بكلمة التوحيد والاخلاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (فى جميع ماأخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أى المتعلقة بهما بعد ان خصه كما خص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفطانة فهذه أربع صفات تجب فى حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت فى نفس الامر أى كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى ايجابا كان أو سلبا والامانة كونهم لا تصدر عنهم مخالفة أصلا وهى المعبر عند بعضهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به اعتقاديا كان أو عمليا ولم يكتموا منه شيأ والفطانة هى التيقظ لالزام الخصوم وطرق ابطال تحيلهم ودعاويهم الباطلة ولما فرغ من ذكر النبويات شرع فى بيان السمعيات فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفى ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذى روح لانه من مجوزات العقول التى ورد الشرع بها فوجب اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيوانى عنهما ولا يجتمعان فيه هذا قول الاشعرى وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفراينى والاكثرين وقال بعض الصوفية ليس الموت بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف فى بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التى تعرض بعد الموت فقال (وأوّله سؤال منكر ونكير) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذى روح أى يخرجها ويأخذها باذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطير وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة متخللة فى البدن تذهب الحياة بذهابها وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وبه جزم النووى وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتيه فى صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله فى الوقت الذى علم الله فى الازل حصول موته فيه بايجاده تعالى وخلقه من غير منع ومدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال فى القبر حق أى ان الموتى تسئل فى قبورها بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله الروح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملكان (وهما شخصان) أسودان أزرقان (مهيبان هائلان) أى فظان غليظان شعورهما الى أقدامهما تلمع النار بين أنيابهما يشقان الارض بهما كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بايديهما مقامع من حديد (يقعدان العبد فى قبره) أى بعد تمام دفنه هذا فى حق المقبور وفى غيره بعد الموت

ومنع كال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله مالم تقترن بها شهادة الرسول وهو قولك محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه فى جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوّله سؤال منكر ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد فى قبره

(سويا) تاما (ذاروح وجسد) كامل الحواس وأفتى الشمس الرملى بان السؤال على الرأس وحده ان
انفصل لوجود أدلة النطق وأفتى الحافظ السيوطى بان الميت اذا نقل لا يسئل حتى يدفن قال بعضهم ومثله
المصلوب (فيسألانه) أو أحدهما يترفقان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر ولو تمزقت أعضاؤه أو
أكلته السباع فى أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى فى الريح (عن التوحيد) أى وحدانية
الله تعالى (والرسالة) أى رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبى اختلفت الاحاديث فى
كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل
عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون
والكافرون وورد فى حق جماعة انهم لا يسئلون كالمرابط والشهيد بأنواعه والمراد به التخفيف
لا مطلقا وفى سؤال الاطفال الوقف وجزم السيوطى بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لا الجن
(ويقولان له) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذى خلقك
وسوّاك ورزقك (وما دينك) الذى كنت عليه (ومن نبيك) الذى أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل
السيوطى ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتره كذره اترح سالح حين وهى خمس كلمات تعريبها
اتره قم يا عبد الله كاره الى ملائكة الله اترح ما كنت تصنع فى دار الدنيا سالح من ربك وما دينك وعقيدتك
حين ما هذا الذى مت عليه (وهما فتانا القبر) مثنى فتان مبالغة فى التفتين والامتحان وقد يلحق بهما
غيرهما من الصور الهائلة فيقال للكل فتانات أعاذنا الله منها (وسؤالهما أوّل فتنة بعد الموت) يحصل فى
القبر أى هذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو الينا أو الى الملائكة
لاحاطة علمه بكل شئ (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطته وهو انضمام اللحد بعضه الى بعض ومنه
الحديث لو سلم أحد من ضغطة القبر لسلم منها سعد وفى رواية لقد تضايق على هذا العبد الصالح قبره حتى
فرج الله عنه وفى أخرى لقد ضمه ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما فى حديث مسلم المرفوع ان هذه
الامة تبتلى فى قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبل
صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تعوّذوا بالله من عذاب القبر الحديث وفى البخارى عن أسماء بنت
أبى بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التى يفتتن بها المرء فلما ذكر
ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمة) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة
وللمالك التصرف فى ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل (على الجسم والروح)
معا كما هو مذهب أهل السنة (على ما يشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار
ما كتمه العباد فى الدنيا من كفر أو ايمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم
ومجمل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والا فكل ميت أراد الله
تعذيبه ناله ما أراده قبر أو لم يقبر ومحله الروح والبدن جميعا باتفاق وبعد اعادة الروح اليه أو الى جزء منه
على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة
ومما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد فى ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمنى هذه الامة كما انه
لا يختص بالمقبور ولا بالمكلفين فيكون لمن زال عقله أيضا وتعتبر الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر
وايمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلاؤه بالروح والريحان
وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء ومما يجب اعتقاده ان البعث حق
وهو اعادتهم بعد احيائهم بجميع أجزائهم الاصلية التى من شأنها البقاء من أوّل العمر الى آخره لذورود
بذلك الآيات والآثار وأكثرها لا يحتمل التأويل لا فرق فى ذلك بين من يحاسب كالمكلف وغيره كما
صححه النووى واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سويا ذاروح وجسد
فيسألانه عن التوحيد
والرسالة ويقولان له من
ربك وما دينك ومن نبيك
وهما فتانا القبر وسؤالهما
أوّل فتنة بعد الموت وان
يؤمن بعذاب القبر وأنه
حق وحكمه عدل على
الجسم والروح على ما يشاء

وأن يؤمن بالميزان ذى الكفتين واللسان وصفته فى العظم أنه مثل طبقات السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالى والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقا لتمام العدل وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيآت فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله وأن يؤمن بان الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وان اعادة الاجسام عن عدم محض فيوجدها الله تعالى بعد انعدامها بالكلية وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى فى الجسم جوهران فردان على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثانى هو الاول المعدوم بعينه لا مثله وفى اعادة العرض القائم بالاجسام تبعا لمحله مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التى كانت فى الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول الاشعرى والثانى امتناع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة وبعض المعتزلة والكرامية والخوارزمى والاول الراجح وفى جواز اعادة الزمن قولان ومما يجب اعتقاده ان اليوم الآخر حق وهو من يوم الحشر الى ما لا يتناهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ويدخل فى جملة أمور الآخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهى كتب الاعمال التى تكتبها الملائكة ما فعلوها فى الدنيا والرافع للصحف الريح من خزانة تحت العرش وان كل أحد يدعى فيعطى صحيفته اما باليمين وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العاصى ملحق بالطائع على المشهور ومن أمور اليوم الآخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك فى قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص والحمل على الحقيقة ممكن لكن نمسك عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم عرف المصنف الميزان فقال (ذى الكفتين واللسان) كفة للحسنات وهى من نور والاخرى من ظلمة وهى للسيآت (وصفته) أى الميزان (فى العظم انه) أى كل كفة منه (مثل طباق السموات والارض) وفى حديث سلمان رضى الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيهن السموات والارض لوسعتهن وفى حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين يدى الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيآت عن يسار العرش مقابلة للنار ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فما ورد بصيغة الجمع فى الآيات والآثار للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله (توزن فيه الاعمال) أى أعمال العباد المكلفين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصا على القول بأن الصحف هى التى توضع فى الميزان كما يأتى وكذا خرج منه الاطفال والانبياء عليهم السلام تشريفا لقدرهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كما ورد فى حديث (بقدرة الله تعالى) ولطيف حكمته وبديع صنعته والممسك للميزان جبريل عليه السلام (والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل) الصنج بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال اتزن منى بالصنجة الراجحة وأنكر الجوهرى السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما يرى فى ضوء الشمس والخردل معروف (تحقيقا لتمام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التى اشتملت على أعمال العباد أو أعيان الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالى واستقرب به ابن عطية وأشار اليه المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهى الاعمال الصالحة بعد ان تصور (فى صورة حسنة) نورانية (فى كفة النور) وهى اليمنى المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله تعالى بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيآت) وهى الاعمال السيئة بعد ان تصور (فى صورة قبيحة) ظلمانية (فى كفة الظلمة) وهى الشمال المعدة للسيآت (فيخف بها الميزان بعدل الله) سبحانه وتعالى ولا يمتنع قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالايمان بالغيب فى الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر واقامة الحجة عليهم والله الموفق (وأن يؤمن بأن الصراط حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعا (جسر ممدود على متن جهنم) يرده الاولون والآخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أحد

من السيف وأدق من الشعر) ومذهب أهل السنة بقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته اليه سبحانه وتعالى خلافا للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وجبريل فى أوّله وميكائيل فى وسطه وفى حافتيه كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به وفيه سبع قناطر يسئل العبد عند كل واحد عن نوع من العبادات ومرور العباد عليه متفاوت فى سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمنافقين (بحكمة الله تعالى فتهوى به فى النار) اما على الدوام والتأبيد كهؤلاء والى مدة يريدها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الاول وأشار الى القسم الثانى بقوله (وتثبت عليه اقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الاعمال الصالحة والسالمون منهم من السيآت ممن خصهم الله بسابقة الحسنى (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كطرفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح العاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيا ومشيا وحبوا على حسب تفاوت الاعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقا فى حق قوم وعريضا فى حق آخرين وهو واحد فى نفسه (فيساقون الى دار القرار) أى الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وان تصير الجنة أسر لقلوبهم وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم فى العبور ومما يجب اعتقاده ان العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الاجسام وهو أوّل مخلوق لله تعالى فى قول ومما يجب اعتقاده ان الكرسى حق ثابت وهو جسم عظيم نورانى بين يدى العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح ومما يجب اعتقاده ان القلم حق ثابت وهو عظيم نورانى خلقه الله تعالى وأمره بكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده ان اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نورانى كتب فيه القلم باذن الله تعالى ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده ان كلا من الكاتبين على العباد أعمالهم فى الدنيا والكاتبين فى اللوح المحفوظ ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم والكاتبين من صحف الحفظة كتابا يوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذى يعطاه فى الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب ترده هذه الامة وعند مسلم من حديث أنس فى نزول انا أعطيناك الكوثر هو حوض ترد عليه أمتى يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد انا فرطكم على الحوض ومن حديث ابن عمر امامكم حوض كما بين جرباء وأذرح وقال الطبرانى كما بينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض فى الصحيح من حديث أبى هريرة وأبى سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبى ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسماء وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقى فى جزء استوعب فيه وظواهر الاحاديث انه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وفوا بعهد الله وميثاقه وماتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وان شمل جميع مؤمنى الامم السابقة لكنه خلاف ظواهر الاحاديث انه لا يرده الا مؤمنو هذه الامة لان كل أمة انما ترد حوض نبيها وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالاحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وانما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أى لم يعطش (بعدها) أى بعد تلك الشربة (أبدا عرضه ميسرة شهر ماؤه أشدّ بياضا من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما رفعه حوضى ميسرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا ولهما فى حديث

من السيف وأدق من الشعرة تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فتهوى بهم الى النار وتثبت عليه اقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون الى دار القرار وأن يؤمن بالحوض المورود حوض محمد صلى الله عليه وسلم يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا عرضه مسيرة شهر ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عددها بعدد نجوم السماء

أنس فيه من الاباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى الى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام له حوض أبعد من مكة الى مطالع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة (فيه ميزابان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزابان يمدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق وروى ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاء ذكره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الامة (وتفاوت الناس فيه الى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها من نوقش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتوبيخ والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم المقربون) وأفضلهم أبو بكر رضي الله عنه فلا يحاسب لما روي مرفوعا عن عائشة رضي الله عنها الناس كلهم يحاسبون الا أبا بكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب ولمسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عمر فهلا استزدته قال قد استزدته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فهلا استزدته قال قد استزدته فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بين يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيك وسعديك يارب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامته فيقولون ما أتانا من نذير فيقول من يشهد لك فيقول محمد وأمته الحديث ولابن ماجه يجيء النبي يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قومك الحديث (ويسأل المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شئ من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة ما من داع يدعو الى شئ الا وقف يوم القيامة لازما لدعوة ما دعا اليه وان دعا رجل رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أو فعلا أو اعتقادا مكسوبة أولا بعد أخذها كتبها خيرا كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسيأتي في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولاجرلها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله قيل وكذا أحجار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبقى في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأما ما عداها فلا تخلى من اهلها معذبين فيها تخليدا كتخليد أهل الجنة وينبت على شطير الطبقة العليا فيما قيل الجرجير (موحد بفضل الله تعالى) ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى اذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيأ ممن أراد أن يرحمه ممن يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتي على النار زمان تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين من أهل الطبقة العليا فاذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه الى مناقش في الحساب والى مسامح فيه والى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقربون فيسأل الله تعالى من شاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد

وان يؤمن بشفاعة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين كل على حسب جاهه ومنزلته عند الله تعالى ومن بقي من المؤمنين ولم يكن له شفيع أخرج بفضل الله عز وجل فلا يخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وأن يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم وأن أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم

أتى بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كما في السنن الاربعة (وأن يؤمن بشفاعة الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء وقد تقدم في كتاب العلم واعلم ان الشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة يتعين اعتقادها على كل مكلف الاول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم مشفعا أي مقبول الشفاعة والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الانبياء والمرسلين والملائكة فيتعين اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم وان كان له شفاعات الا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به للاراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيها في ادخال قوم الجنة بغير حساب وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثها فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لانه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه رابعها في اخراج الموحدين من النار ويشاركه في هذه الانبياء والملائكة والمؤمنون وفصل القاضي عياض فقال ان كانت هذه الشفاعة لاخراج من في قلبه مثقال ذرة من ايمان اختصت به صلى الله عليه وسلم والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله عليه وسلم سادسها في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها فيمن دخل في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أبي طالب وأبي لهب ثامنها في اطفال المشركين ان لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي واياك واعتقاد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده ومما يجب اعتقاده شفاعة غيره صلى الله عليه وسلم من الانبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته) ومقامه (عند الله تعالى) في أرباب الكبائر كما جاء في الاخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين) في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يخلد في النار مؤمن بل يخرج منها من كان في قلبه مثقال الذرة من ايمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان وفي رواية من خردل من خير وقد استنبط المصنف من قوله اخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالايمان وحال بينه وبين النطق به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع ايقانه بالايمان بقلبه فيحتمل ان يكون امتناعه منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يخلد في النار ويحتمل خلافه ورجح غيره الثاني فيحتاج الى تأويل ثم ينبغي ان يعلم انه لا يشفع واحد ممن ذكر الا بعد انتهاء مدة المؤاخذة *(تنبيه)* هذه الامور السمعية التي تقدم بيانها يتحد فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذ مبادئها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما جوازها فضروري والعقل لا يهتدي الى وقوع جائز فاضطر واجميعا الى السمع وان كان الصوفي يزيد عليهما بالكشف الا ان الكشف قاصر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه الى غيره ولما فرغ المصنف من ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم) ودرجاتهم ومنازلهم فيعطي كلا منهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (ان أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب (رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذ المسلمون كانوا لا يقدمون أحدا في الامامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم انه أفضل وأصلح للامة من غيره وفي

البخارى من حديث ابن عمر قال كنا نخير بين الناس فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولابى داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى أفضل أمة النبى صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبرانى ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثنى عليهم كما أثنى الله عزوجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أما ثناء الله عزوجل عليهم بعمومهم وخصوصهم ففى آى من القرآن وشهدت نصوصه بعدالتهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآيات وعند الترمذى من حديث عبد الله بن مغفل الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى وللشيخين من حديث أبى سعيد لا تسبوا أصحابى وللطبرانى من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابى فامسكوا ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة وحقيق على المتدين ان يستصحب لهم ما كانوا عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان احادا لم يقدح فيما علم تواترا وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أى مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الائمة الكبار (وشهدت به) أى بصحته (الآثار) من السلف الاخيار (فمن اعتقد جميع ذلك) جملة وتفصيلا (موقنا به) معتمدا عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصابة السنة) أى جماعتها والسنة طريقة النبى صلى الله عليه وسلم وطريقة أصحابه (وفارق رهط الضلال) الرهط مادون العشرة من الرجال وقيل من سبعة الى عشرة وقيل الى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أى أنصارها والبدعة الفعلة المخالفة للسنة أو ان المراد بالحزب الجماعة فيكون بحذف مضاف أى جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخوارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كمال اليقين) فى مراتب الايمان والاحسان (والثبات فى الدين) والمراد فى العقائد المتعلقة بالدين ونسأل ذلك كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يجيب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفى) هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها انتهاء الكلام الى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النساخ وقد جرت العادة فى الختم به تبركا والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس لليلتين بقيتا من ربيع الاول سنة ١١٩٣ بمنزلى بسويقة لالا من مصر اللهم يسر لنا اتمام ما بقى قال مؤلفه وكتبه العبد المقصر المذنب أبو الفيض محمد مرتضى الحسينى غفر الله له بمنه وكرمه حامدا الله ومصليا ومسلما ومستغفرا انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الله ناصر كل صابر *(الفصل الثانى)* من الفصول الاربعة (فى) بيان (وجه التدريج) والتمهل (الى الارشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة الى أهل البداية والتوسط والنهاية (اعلم ان ماذكرناه) آنفا (فى ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغى ان يقدم) ذلك (الى الصبى) وهو الغلام الصغير بتعلمه اياها (فى أول نشأة) أى فى حال صباه (ليحفظه) فى صدره (حفظا) يأمن به عن الاغفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ فى باطنه حتى يكون نقشا على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمرا على ذلك حتى (ينكشف له معناه) وسره وحقيقته (فى) حالة (كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيأ فشيأ) وهذا هو التدريج والترتيب المشار اليهما (فابتداؤه) فى حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها المدركة فى النفس وبتعهدها ورعايتها (ثم الفهم) بالتحقق فى معانيها (ثم الاعتقاد) أى عقد القلب باثبات ما فى النفس (والايقان) بها (والتصديق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الاولى الفهم أى لمعانيها الحاصلة من ظواهر تلك الالفاظ

وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثنى عليهم كما أثنى الله عزوجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فمن اعتقد جميع ذلك موقنا به كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كمال اليقين وحسن الثبات فى الدين لنا ولكافة المسلمين برحمته انه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى

(الفصل الثانى) فى وجه التدريج الى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد اعلم أن ماذكرناه فى ترجمة العقيدة ينبغى أن يقدم الى الصبى فى أول نشوه لحفظه حفظا ثم لا يزال ينكشف له معناه فى كبره شيأ فشيأ فابتداؤه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والايقان والتصديق به

وذلك مما يحصل في الصبي بغير برهان فمن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مباديها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقي اليه فلا بد من تقويته واثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته واثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه ويشتغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخا بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسري اليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسيماهم وسماعهم وهيآتهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التلقين كالقاء بذر في الصدر وتكون هذه الاسباب كالسقي والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه الثالثة التصديق بذلك بانه حق بالمعنى الذي أراده الله ورسوله على الوجه الذي قاله وان كان لا يقف على حقيقته فالتصديق لا يكون الا بعد التصور والايمان انما يكون بعد التفهيم ولا يعتقد صدق قائلها فيها الا اذا فهم معاني ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (في الصبي) والعامي (بغير برهان) ودليل (فمن فضل الله تعالى) وكمال نعمته (على قلب الانسان شرحه) وانفساحه (في أول نشئه) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) اقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) با يراد الادلة الذي يقتضي الصدق أبدا لان التصديق بالامور الجلية ليس بمحال وكل عاقل يعلم انه أريد بهذه الالفاظ معان وان كل اسم فله مسمى اذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمى فيمكنه ان يعتقد كونه كاذبا بخبره عنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه ان يعتقد كونه صادقا بخبره عنه على ما هو عليه فهذا معقول على سبيل الاجمال يمكن ان يفهم من هذه الالفاظ أمور اجمالية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام) من السوقة وأهل البادية (مباديها التلقين المجرد) عن الادلة (والتعليم المحض) الخالص من غير ان يشوبه شيء آخر سواه (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) للغير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (في الابتداء) أي في أول الامر لكن (على معنى انه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقي اليه فلا بد من تقويته واثباته في نفس الصبي والعامي حتى يترشح) ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق في تقويته واثباته) في نفسهما (ان يعلم) كل منهما (صنعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الاذهان اذ الكلام والجدل علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه اللائق لاحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفي نسخة بتلاوة القرآن وهي والقراءة مترادفان ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفا وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظا في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أي الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل في (قراءة الحديث) المجموع في كتب معلومة موثوق بها ويمضي فيها بتلقي ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للافهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الاخيار الصالحين من أهل المعارف والاذواق الذين سيماهم في وجوههم من أثر السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخا) وثباتا (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة وحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يسطع عليه) أي على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أي الحاصلة منها (و) من (وظائفها) اللائحة على ظاهره وباطنه فمن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار أي وجه قلبه (وبما يسري اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (ومجالستهم) وملاحظتهم ومؤانستهم وآدابهم (وسيماهم) الظاهر المعمور بالانوار (وهيآتهم) في حركاتهم وسكناتهم (في الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتلقي الواردات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيبته (والاستكانة) أي التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه (فيكون من أول اليقين كالقاء بذر في) أرض (الصدر وتكون هذه الاسباب) المذكورة بجملتها (كالسقي والتربية له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر ومنها حياته الاصلية اذ لولاها لذوى وأنوار العبادات ومجالسة الاخيار بمنزلة التربية له بحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) نموا ظاهرا (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق المتانة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) في

أرض القلب (وفرعها) الزاكى مرتفع (فى السماء) تجتنى منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغى ان يحرس) أى يصان (سمعه) فى أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والمخاصمات (والكلام) والمناقضات (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان مايشوّشه الجدل) والكلام (أكثر مما يمهده) ويوطئه (وما يفسده أكثر مما يصلحه) نظرا الى ما يودع فى قلبه شبها للخصوم فربما أنها لا تزول وتبقى آثارها فيتعلق قلبه بها فهذا أوّل افساده له وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدل يضاهى) أى يشابه (ضرب الشجرة بالمدقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بايداع المسامير فيها (رجاء تقويتها بان تكثير أجزائها) بآلات الحديد (وربما تفتتها وتكسرها) وفى نسخة ويفسدها أى يكون سببا لتكسير كلها واعدامها بالمرة (وهو الاغلب) فى الاحوال (والمشاهدة تكفيك فى هذا بيانا) واتضاحا (وناهيك بالعيان) أى المعاينة (برهانا) جليا لا يحتاج الى تقريره ببرهان آخر قال المصنف فى الجام العوام فان قلت ان لم ينصرف قلب العامى عن التفكر لتشوّفه الى البحث فما طريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه بالعبادة وقراءة القرآن والذكر وان لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب أو طب أو فقه فان لم يمكنه فبحرفة أو صناعة ولو الحراثة أو الحياكة فان لم يقدر فبلعب أو لهو فان لم يقدر فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص فى هذا البحر البعيد غرقه العظيم خطره وضرره بل لو اشتغل العامى باللهو لا بالعبادات البدنية ربما كان أسلم له من ان يخوض فى البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان قلت العامى اذا لم تسكن نفسه الى الاعتقادات الدينية الا بدليل فهل يجوز ان يذكر له الدليل فان جوّزت ذلك فقد رخصت له فى التفكر والنظر وأى فرق بين هذا النظر وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم ايمانه الا به فالجواب انى أجوّز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر وأن لا يمارى فيه الامراء ظاهرا ولا يتفكر فيه الا تفكرا سهلا جليا ولا يمعن فى التفكر ولا يوغل فيه غاية الايغال فى البحث وأدلة هذه الامور الاربعة مذكورة فى القرآن وهى قريب من خمسمائة جمعناها فى جواهر القرآن فلا ينبغى أن يزاد عليه فان قيل هذه هى الادلة ولا يمنعون عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعامى فى باب النظر فليفتح مطلقا أو يسد مطلقا بطريق النظر وليكلف ليقلد من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم الى ما يحتاج فيه الى تفكر وتدقيق خارج عن تدقيق العامى وقدرته والى ما هو جلى سابق الى الافهام ببادئ الرأى وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه وما يفتقر الى التدقيق فليس على قدم وسعه فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الاكثرون بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبى والرجل القوى وسائر الادلة كالاطعمة التى ينتفع بها الاقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلا ولهذا قلنا ان أدلة القرآن أيضا ينبغى أن يصغى اليها اصغاءه الى كلام جلى ولا يمارى فيه الامراء ظاهرا ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله بحله فهو بدعة وضرره فى حق عموم الخلق ظاهر فهذا الذى ينبغى أن يتوقى والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة وما ثار من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع سلامة العصر الاوّل عن مثل ذلك ودليله انهم ما خاضوا فى ذلك ولا سلكوا مسالك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لاطنبوا فيه وخاضوا فى تحرير الادلة خوضا يزيد على خوضهم فى مسائل الفرائض (فقس عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتقى من عوام الناس) وطائعها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أى علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العامى) منهم (فى

وفرعها فى السماء وينبغى ان يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فان مايشوّشه الجدل أكثر مما يمهده وما يفسده أكثر مما يصلحه بل تقويته بالجدل تضاهى ضرب الشجرة بالمدقة من الحديد رجاء تقويتها بان تكثر أجزاؤها وربما يفتتها ذلك ويفسدها وهو الاغلب والمشاهدة تكفيك فى هذا بيانا فناهيك بالعيان برهانا فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامى فى

الثبات)

الثبات) والرسوخ (كالطود الشامخ) أى الجبل العالى الذى (لاتحركه الدواهى) أى الشدائد (والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل) وأنواعه بالادلة العقلية الجدلية (كخيط مرسل فى الهواء تفيئه) أى تحركه (الريح) وفى نسخة لرياح (مرة هكذا ومرة هكذا) فأمره الى غاية الضعف (الا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أى تلقاه وتلقنه (تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولافرق فى التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم) نفس (المدلول) الذى أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقين الدليل شئ والاستدلال بالنظر) والبحث فيه (شئ آخر بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبى اذا وقع نشوؤه) أى مبدأ حاله (على هـذه العقيدة) وتمكنت من قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالتجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفتح له غيرها) لعدم انتقاله منها الى حالة أخرى منها (ولكنه سلم فى الآخرة) عن المؤاخذة والمعاتبة (باعتقاد الحق) المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الائمة (اذلم يكلف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادى (أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان النظر واجالة الفكر (وتكلف نظم الادلة) وتنسيق البراهين (فلم يكلفوه أصلا) ومن شاهد أحوال الاولين انكشف له الامر قال المصنف فى الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الاولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الايمان على مايكمل عليه فى الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد الا بعض الاركان مما فيه خلاف اذا انفرد ولم ينضف اليه فى اعتقاده سواه هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو يعتقد انه موجود حى لاغير وأمثال هـذه التقريرات ويخلو عن اعتقاد باقى الصفات خلوا كاملا لا يعتقد فيها حقا ولا باطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفى باقى الصفات على مالا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذى يدل عليه العلم ويستنبط من ظواهر الشرع ان أرباب الحالة الاولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف ايمان واسلام وأما أهل الحالة الثانية فالمتقدمون من السلف لم يشتهر عنهم فى صورة هذه المسئلة مايخرج صاحب هذه العقيدة عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقد وجود الله تعالى واظهار الاقرار به ونبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف والرعيان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هى هو ولا هى غيره ربما وجدوا يجهلون ذلك ولا يعقلون وجه مايخاطبون به وكيف يخرج من اعتقد وجود الله تعالى ووحدانيته تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبى صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل عنهم فأوجب حكم الايمان والاسلام لمن قال لااله الا الله وعقد عليها وهذه الكلمة لاتقتضى أكثر من اعتقاد الوجود والوحدة فى الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عمن قالها فى صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الاعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم الصفات وأحوالها ولاهل الله عالم بعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشباه هذه المعارف ولا يدفع ظهور هذا الا معاند أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب فى الشرع ان من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يذعن الى تعلم مازاد على ماعنده لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخلود فى النار عسير جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع بان من قال لااله الا الله دخل الجنة اهـ المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة) وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الالهى (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم

الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهى والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس واعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا الامن سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد تقليدا اذلا فرق فى التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم المدلول فتلقين الدليل شئ والاستدلال بالنظر شئ آخر بعيد عنه ثم الصبى اذا وقع نشوؤه على هذه العقيدة ان اشتغل بكسب الدنيا لم ينفتح له غيرها ولكنه يسلم فى الآخرة باعتقاد أهل الحق اذلم يكلف الشرع اجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد فاما البحث والتفتيش وتكلف نظم الادلة فلم يكلفوه أصلا وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل ولازم

التقوى) والخشية (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ماتستلذه وتميل اليه (واشتغل بالرياضة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف عن حقائق) هذه (العقيدة) وتفصح عن رموزها وأسرارها (بنور الهى يقذف فى قلبه بسبب) تلك (المجاهدة تحقيقا لوعده تعالى) السابق (اذ قال) فى كتابه العزيز (والذين جاهدوا فينا) أى أعداءهم لاجلنا (لنهدينهم سبلنا) أى الطرق الموصلة الينا (وان الله لمع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية فى كتاب العلم (وهو الجوهر النفيس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث فى التوحيد وهؤلاء رأوا علامة الحدوث فى المخلوقات لائحة وعاينوا حالات الافتقار الى الله عز وجل واضحة وسمعوا جميعها تدل على التوحيد راشدة ناصحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغيب أرواحهم ولاحظوا جلاله وجماله بخفى أسرارهم وهم مع ذلك فى درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة فى التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد ذلك فلم يروا فى الدارين غيره ولا اطلعوا فى الوجود على سواه والمريدون فى الغالب لابد لهم أن يحلوا فى المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون فهم فى الغالب مبتدؤن بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة وممكنون فيها ومن أهل هذا المقام يكون الاقطاب والاوتاد والبدلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والنجباء والشهداء والصالحون (واليه الاشارة بالسر الذى وقر فى قلب أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم فى كتاب العلم ماسبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسر وقر فى صدره (وانكشاف ذلك السر) الذى سبق حضرة الصديق به فى سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك الاسرار) التى تنشأ لارباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله فى القرب والبعد (بحسب درجات المجاهدة و) بحسب (درجات الباطن فى النظافة والطهارة) بتفريغه (عمن سوى الله وفى الاستضاءة بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفى عمارة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كتفاوت الخلق فى أسرار الطب والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر عليها (فى الذكاء والفطنة) وانقياد الباطن وانقسام كل منهم فى الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلا فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيرا منه دون كله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعثم فيه ومن حافظ له ماهر فى تلاوته غير متوقف فيه (فكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر حظه منه بما أتيح له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لاينبغى أن يلقنوا بأكثر مما ذكر فى العقيدة المختصرة فان فيها مقنعا لهم وزجرا عن الوقوع فيما يضرهم وفى معنى العوام كل من لايوصف بهذه الصفات وهى التجرد لطلب المعرفة والاستعداد لها والخلو عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها فى كلام المصنف فيما بعد فالحق الصريح الذى لامراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعنى مذاهب الصحابة والتابعين وقد قال المصنف فى الجام العوام ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب عليهم فى معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة أما التقديس فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ماذكره حق وهو فيما قاله صادق وانه حق على الوجه الذى قاله وأراده وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس عن الهوى واشتغل بالرياضة والمجاهدة انفتحت له أبواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور الهى يقذف فى قلبه بسبب المجاهدة تحقيقا لوعده عز وجل اذ قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وهو الجوهر النفيس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقربين واليه الاشارة بالسر الذى وقر فى صدر أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق وانكشاف ذلك السر بل تلك الاسرار له درجات بحسب درجات المجاهدة ودرجات الباطن فى النظافة والطهارة عما سوى الله تعالى وفى الاستضاءة بنور اليقين وذلك كتفاوت الخلق فى أسرار الطب والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد واختلاف الفطرة فى الذكاء والفطنة وكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شانه وحرفته وأما السكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه و يعلم أن سؤاله عنه بدعة وانه فى خوضه فيه مخاطر بدينه وانه يوشك أن يكفر ان خاض فيه من حيث لا يشعر وأما الامساك فهو أن لا يتصرف فى تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الايراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك وان خفى عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم أو على الانبياء أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغى أن يظن بالسلف الخلاف فى شئ منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجرى مجراه (أو هو مباح) لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن للناس فى هذا) المبحث (غلوا) أى تجاوزا عن الحد (واسرافا) أى ابعادا فى المجاوزة عنه (فى أطراف فمن قائل انه بدعة) قبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبد ان لقى الله بكل ذنب سوى) وفى نسخة ماخلا (الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعى كما سيأتى سنده (ومن قائل انه واجب) تعلمه (وفرض اما على الكفاية) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان) وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلما جدليا والقائلون بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أى الاعتقادية (وأعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق لعلم التوحيد) الذى هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أى دفاع (عن دين الله تعالى) برد شبه المخالفين وابطال براهين الزائغين والواجب العينى فى التوحيد ما يخرج المكلف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جمليا والكفائى فيه ما يقتدر معه على تحقيق مسائله واقامة الادلة التفصيلية عليها وازالة الشبه عنها اذ يجب كفاية على أهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فيهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الائمة) الاربعة أبو حنيفة و(الشافعى ومالك وأحمد بن) محمد بن (حنبل وسفيان) الثورى وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من السلف) الصالحين (قال أبو عبد الاعلى) هكذا فى النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفى أبو موسى المصرى الفقيه المقرى ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى والشافعى واختص به روى عنه مسلم والنسائى وابن ماجة وأبو عوانة وأبو الطاهر المدينى وخلق (سمعت الشافعى رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمى المعتزلة) قلت حفص هذا يلقب بالفرد تفقه على الامام أبى يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعى يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد (لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ماخلا الشرك خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام) روى هذا القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبى حاتم فى كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرنى من سمع الشافعى يقول لان يلقى الله المرء بكل ذنب ماخلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من الاهواء ورواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعى يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كلم الشافعى حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعى كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبى حاتم عن الربيع حدثنى من أثق به وكنت حاضرا فى المجلس فساقه (ولقد سمعت من حفص كلاما ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد اطلعت من أهل الكلام على شئ ما ظننته قط) أخرجه اللالكائى من رواية عبد الرحمن بن أبى حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لى

* (مسئلة) * فان قلت تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم او هو مباح أو مندوب اليه فاعلم أن للناس فى هذا غلوا واسرافا فى أطراف فمن قائل انه بدعة وحرام وان العبد ان لقى الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بالكلام ومن قائل انه واجب وفرض اما على الكفاية أو على الاعيان وانه أفضل الاعمال وأعلى القربات فانه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله تعالى والى التحريم ذهب الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف قال ابن عبد الاعلى رحمه الله سمعت الشافعى رضى الله عنه يوم ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمى المعتزلة يقول لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ماخلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشئ من علم الكلام ولقد سمعت من حفص كلاما لا أقدر أن أحكيه وقال أيضا قد اطلعت من أهل الكلام على شئ ما ظننته قط

الشافعى تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شئ ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولان يبتلى العبد بكل مانهى الله عنه ماعدا الشرك خير له من أن ينظر فى الكلام) أخرجه اللالكائى من رواية أبى نعيم عبد الملك بن محمد الجرجانى يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعى يقول وناظره رجل من أهل العراق فخرج الى شئ من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعى يقول لان يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك به خير له من الكلام (وحكى) الحسين ابن على أبو على (الكرابيسى أن الشافعى سئل عن شئ من الكلام فغضب وقال سل عنه هذا يعنى حفصا الفرد وأصحابه أخزاهم الله) وكان الكرابيسى من متكلمى أهل السنة أستاذا فى علم الكلام كما هو استاذ فى الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم فى أحمد فلذلك تجنب الناس الاخذ عنه (و) يروى انه (لما مرض الشافعى دخل عليه حفص الفرد وقال من أنا قال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أى من القول بخلق القرآن وأخرج اللالكائى فى السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصرى أخبرنا الربيع قال سمعت أبا شعيب قال حضرت الشافعى وحفص الفرد سأل الشافعى فاحتج عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر حفص المنفرد قال الربيع ولقيته فقال أراد الشافعى قتلى (وقال أيضا لو علم الناس مافى الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعى يقول فساقه الا انه قال فى الاهواء بدل من الاهواء هكذا هو فى نسخة ابن كثير وأخرج اللالكائى من رواية عبد الرحمن بن أبى حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجروى قال كان الشافعى ينهى النهى الشديد عن الكلام فى الاهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه انما يقال أخطأت وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرابسى يقول قال الشافعى كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بانه من أهل الكلام ولادين له) أخرجه ابن عبد البر فى كتاب العلم ولفظه قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعى يقول اذا سمعتم الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهدوا عليه انه من أهل الكلام ولادين له قال ابن السبكى وهذا وأمثاله مما روى فى ذم الكلام وقد روى مايعارضه وللحافظ ابن عساكر فى التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لامزيد على حسنه (وقال الزعفرانى) هو الحسن بن محمد ابن الصلاح أبو على البغدادى (قال الشافعى حكمى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد) أى جريد النخل تعزيرا (ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ فى الكلام) وهذا قد رواه أيضا أبو ثور عن الشافعى الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ فى الكلام وأخرجه الخطيب فى شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصرى حدثنا محمد بن اسمعيل سمعت أبا ثور والحسين بن على يقولان سمعنا الشافعى يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجريد ويحملوا على الابل وقال أبو نعيم بن عدى وغيره قال داود بن سليمان عن الكرابيسى سمع الشافعى يقول حكمى فى أهل الكلام حكم عمر فى ضبيغ وأخرج اللالكائى من رواية أحمد بن اصرم المعقلى قال قال أبو ثور سمعت الشافعى يقول ما تردى أحد بالكلام قد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبى حاتم حدثنا الربيع قال رأيت الشافعى وهو نازل من الدرجة وقوم فى المسجد يتكلمون بشئ من الكلام فصاح فقال اما أن تجاورونا بخير واما أن تقوموا عنا فهذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعى كان شديد النهى عن علم الكلام (وقال أحمد بن) محمد بن (حنبل) الشيبانى رحمه الله تعالى (لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر فى) علم (الكلام الا وفى قلبه غل) وهو تدرع الخيانة والعداوة (وبالغ فيه) أى فى ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبى) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتقواه وجمعه بين

ولأن يبتلى العبد بكل مانهى الله عنه ماعدا الشرك خير له من أن ينظر فى الكلام وحكى الكرابيسى أن الشافعى رضى الله عنه سئل عن شئ من الكلام فغضب وقال سل عن هذا حفصا الفرد وأصحابه أخزاهم الله ولما مرض الشافعى رضى الله عنه دخل عليه حفص الفرد فقال له من أنا فقال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه وقال أيضا لو علم الناس مافى الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بانه من أهل الكلام ولادين له قال الزعفرانى قال الشافعى حكمى فى أصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد ويطاف بهم فى القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ فى الكلام وقال أحمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر فى الكلام الا وفى قلبه دغل وبالغ فى ذمه حتى هجر الحرث المحاسبى مع زهده وورعه

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام خوفا أن يجر ذلك الى ما لا ينبغي ولا شك ان السكوت عنه مالم تدع اليه الحاجة أولى والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرث قد تكلم في مسائل من علم الكلام قال أبو القاسم النصراباذي بلغني ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر عليه تلك المقالات وأجابه الحرث بانه انما ينصر السنة و يرد على البدعة (ويحك ألست تحكي بدعتهم أولا) أي أقوالهم التي أحدثوها بدلائلها و براهينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألست تحمل الناس بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكر في تلك الشبهات (فيدعوهم فعلهم ذلك الى احداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكأنه قصد بذلك سد هذا الباب رأسا وكل منهما من رؤساء الائمة وهداة هذه الامة والظن بالحرث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد والله يرحمهما (وقال أحمد) أيضا (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب المصباح زنديق و زنادقة و زنادق و زناديق وليس ذلك من كلام العرب في الاصل وقال الازهري زندقة الزنديق انه لا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة و يقول بدوام الدهر وتعبر العرب عن هذا بقولهم ملحد أي طاعن في الاديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرأيت ان جاء من هو أجدل منه) أي أكثر جدلا (أيدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم لدين جديد يعني ان أقوال المتجادلين تتفاوت) أي فلا يعتمد على تلك الاقوال لكونها في معرض الازالة بما هو أقوى وأخرج اللالكائي في السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجدله وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن بزيع قال سمعت ابن الطباع يقول جاء رجل الى مالك بن أنس فسأله عن مسئلة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فقال أرأيت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما أنزل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضا من رواية القعنبي عن مالك قال مهما تلاعبت به من شئ فلا تلاعبن بأمر دينك (وقال مالك) أيضا (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر والخروج من الدين وفي كتاب معين الحكام لابن عبد الرفيع من المالكية وقع في المبسوط من قول عبد الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تحاسدا وتباغضا ولعل هذا الذي رواه ابن وهب هو الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد باهل الاهواء) والبدع (أهل الكلام على أي مذهب كانوا) أي لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصبية والاغراض الفاسدة وهذا الذي ذكره المصنف من السياقين انما دلالتهما على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى وقد قال اللالكائي في كتاب السنة قال مصعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام في الدين كله أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة ينهون عن الكلام في الدين ولا أحب الكلام الا فيما كان تحته عمل وأما الكلام في الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المقدم من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالكلام تزندق) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهرسابسي بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن أبي الدميك قال سمعت بشر بن الوليد الكندي يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وأورده الذهبي في التاريخ والخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد بزيادة من تتبع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد البصري (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولا تجادلوهم) أي لا تفتحوا لهم باب المجادلة في الدين

بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال له ويحك ألست تحكي بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك الشبهات فيدعوهم ذلك الى الرأي و البحث وقال أحمد رحمه الله علماء الكلام زنادقة وقال مالك رحمه الله أرأيت ان جاءه من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد يعني أن أقوال المتجادلين تتفاوت وقال مالك رحمه الله أيضا لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد باهل الاهواء أهل الكلام على أي مذهب كانوا وقال أبو يوسف من طلب العلم بالكلام تزندق وقال الحسن لا تجادلوا أهل الاهواء ولا تجالسوهم

(ولا تسمعوا منهم) أى مقالاتهم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذى ذكر من ذم علم الكلام والنهى عن الاشتغال به وأجمعوا عليه (ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات) والتهديدات (فيه وقالوا) مستدلين بان (ماسكت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع انهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب الالفاظ) بعضها مع بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الا لعلمهم بما يتولد منه من الشر) فن ذلك ما أخرجه اللالكائى فى السنة من رواية يونس بن عبد الاعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبى الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذرونى ما تركتكم فانما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم أخرجه البخارى من رواية مالك ومسلم من رواية سفيان عن أبى الزناد وأخرج من رواية أبى العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم قال صاحب بدعة يدعو الى بدعته (ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم فى القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثا وأخرجه الامام أحمد فى القدر أيضا وأبو داود فى السنة وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضى الله عنه رفعه (أى المتعمقون) المتقعرون (فى البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل اذا تنطس فى عمله قال الزمخشرى فى الفائق أراد النهى عن التمادى والتلاحى فى القراآت المختلفة وان مرجعها الى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووى فيه كراهة التقعر فى الكلام بالتشدق وتكلف الفصاحة واستعمال وحشى اللغة ودقائق الاعراب فى مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون فى خوضهم فيما لا يعنيهم وقيل المتعنتون فى السؤال من عويص المسائل التى يندر وقوعها وقيل المبالغون فى العبادة بحيث تخرج عن قوانين الشريعة و يسترسل مع الشيطان فى الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الائمة التحقيق ان البحث عما لا يوجد فيه نص قسمان أحدهما أن يبحث فى دخوله فى دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لا مكروه بل ربما كان فرضا على من تعين عليه الثانى أن يدقق النظر فى وجوه الفروق فيفرق بين المتماثلين بفرق ولا أثر له فى الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلا فهذا الذى ذمه السلف وعابه وعليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فرأوا ان فيه تضييع الزمان بما لا طائل تحته ومثله الاكثار من التفريع على مسئلة لا أصل لها فى كتاب ولا سنة ولا اجماع وهى نادرة الوقوع فيصرف فيها زمنا كان يصرفه فى غيرها أولى سيما ان لزم منه اغفال التوسع فى بيان ما يكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالايمان بها مع ترك كيفيتها ومنها ما يكون له شاهد فى عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الامة الى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك الا بالنقل الصرف وأكثر ذلك لم يثبت فيه شئ فيجب الايمان به بغير بحث (واحتجوا أيضا بان ذلك لو كان من) جملة (الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم) أصحابه اذ هو مأمور بتبليغ أمور الدين (و يعظم طريقه) الموصل اليه (ويثنى على أربابه) أى حملته وفى نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستنجاء) فيما أخرجه مسلم فى صحيحه عن سلمان رضى الله عنه (وندبهم الى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقى عن أبى هريرة رضى الله عنه تعلموا الفرائض وعلموه الناس فانه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شئ ينزع من أمتى قال الحافظ الذهبى فيه حفص بن عمر بن أبى العطاف واه بمرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقى تفرد به حفص وليس بقوى وفى رواية فانه من الدين وأخرج أحمد والترمذى والنسائى والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانى امرؤ مقبوض وان العلم سيقبض حتى يختلف اثنان فى الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قال الحافظ فى الفتح رواته موثقون الا أنه اختلف فيه على عوف

ولا تسمعوا منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكت عنه الصحابة مع انهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الالفاظ من غيرهم الا لعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون هلك المتنطعون أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء واحتجوا أيضا بان ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يامر به رسول الله صلى الله عليه وسلم و يعلم طريقه ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنجاء وندبهم الى علم الفرائض

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا استمر الصحابة رضي الله عنهم فالزيادة على الاستاذ

طغيان وظلم وهم الاستاذون والقدوة ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة رضي الله عنهم فالامر فيه قريب اذ ما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح وان كان المحذور هو المعنى فنحن لا نعني به الا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وان كان المحذور هو التشغب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفضي اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

الاعرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأفرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الامم الناجية منهم واحدة فقيل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذا ذكر أصحابي فامسكوا واذا ذكرت النجوم فامسكوا واذا ذكر القدر فامسكوا أي لما في الخوض في الثلاثة من المفاسد التي لا تحصى وقدم هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليه من جهة الصناعة الحديثية قال البغوي القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين أهل يمين خلقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خلقهم للجحيم عدلا (وعلى هذا استمر الصحابة) رضي الله عنهم روي انه سأل رجل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق مظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عميق لا تلجه فأعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تفتشه (فالزيادة على الاستاذ) بضم الهمزة وآخره ذال معجمة رئيس الصنعة أعجمي اشتهر استعماله في الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وظلم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصحابة رضي الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لمتبعيهم (ونحن الاتباع التلامذة) جمع تلميذ بالكسر قيل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في املائه على هذا الكتاب انه علم لفظي وأكثره احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والكشف ولاجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناضلة فيه ايراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وابداء الصحيح والزام مذهب الخصم وسيأتي لذلك زيادة ايضاح قريبا ان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أي الممنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو في لفظ الجوهر والعرض) والهيولى والماهية والتحيز (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كالموضوع والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعهدها الصحابة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أي سهل (اذ ما من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم (كالحديث والتفسير والفقه) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفهمونه) اذ لم يعهدوا ذلك ولا القوه (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في مباح) شرعي (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فنحن لا نعني به الا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق جل وعز و) معرفة (صفاته كما جاء به الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل) بل هو مطلوب بهذا الوجه (وان كان المحذور هو التشغب) أي المخاصمة ورفع الاصوات (والتعصب) في ذلك (والعداوة والبغضاء وما يفضي اليه الكلام) من الزام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه (فذلك محرم) اتفاقا لا نقول بجوازه في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه (كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة) والتكالب عليها (أيضا مما يفضي اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم) والاشتغال به والسعي في تحصيله (لاجل ادائه اليه) وكونه مفضيا اليه وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء اليوسي في شرحه على الكبرى تحقيقا لمطلوبه الذي هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فليحرم جميعها والا فمن أين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع وافترقت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه المبطلين انتهض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف بالسنان فاحتاجوا الى مقدمات كلية

وقواعد عقلية واصطلاحات واوضاع يجعلونها على النزاع و ينفقهون بها مقاصد القوم عند الدفاع فدوّنوا ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين ليكون بازاء أصول الفقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق مبتدعان وكل بدعة يجب اجتنابها قلنالا نسلم ان كل بدعة تجتنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمناها فغيرهما من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعتى الاصول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف كانوا يحسبون و يعالجون و يجتهدون و يحدثون وانما أحدث فى هذه الصناعة الالقاب قلنا وكذلك كانوا يفسرون و يستدلون و يعللون ولا معنى للمنطق الا هذا كيف وهو الذى فى الطباع مركوز ولا ينفك عنه عاقل فمن حرمه اما أن يحرمه لكونه ٧ حراما بوجه آخر فان أراد الاول قلنا لا نسلم ان مركوزيته توجب حصوله وعدم الفائدة فى تعلمه اذ النفس غافلة حتى تنتبه والمركوز انما هو العقل الفطرى والوجدان حاكم بأن النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تشحذ بالقوانين نعم لا ننكر أن يكون ذو فطرة سليمة لا يحتاج الى تعلمه كالعربى المستغنى عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا لا يحصل له أن يقيس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينهض دليلا على ما أراد وان أراد الثانى قلنا ما وجه حرمته فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان لشئ آخر فعليه بيانه اه كلام اليوسى أما ادعاؤه ان العلوم كلها نافعة و وسائل الى المقصود فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتى بيانه فى سياق المصنف فان فيه مقنعا وأما غلوه فى الثناء على المنطق وكونه مركوزا فى الطباع السليمة فعجيب وتقدم ما يتعلق به فى شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغنى عن اعادته هنا وانما أوردنا كلامه هنا لمناسبته مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكر الحجة والمطالبة بالدليل والنقض والمنع (وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة والبحث عنها محظورا) أى ممنوعا (وقد قال) الله (تعالى) فى كتابه العزيز (قل هاتوا برهانكم) ان كنتم صادقين فطلب منهم البرهان (وقال عز وجل ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة) فجعل الهلاك الذى هو كناية عن الانهزام والمغلوبية والحياة التى هى كناية عن الظفر بالغلبة مقصورين على البينة (وقال تعالى فلله الحجة البالغة) أى الكافية أو المنتهية فى التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم (وقال تعالى ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه) أى خاصمه فيه بطلب الاحتجاج على ربوبيته جل وعز (الى قوله فبهت الذى كفر) أى الآيات بتمامها والبهت التحير والدهش والمراد هنا انقطاع الحجة (اذ ذكر احتجاج ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (ومجادلته وافحامه) أى اسكاته (خصمه) وهو النمروذ ملك زمانه و كان يدعى الالهية (فى معرض الثناء عليه) والمدح له واعلم أن لابراهيم عليه السلام فى الاحتجاج مقامات أحدها مع نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى الى آخر الآية وهذا طريقة المتكلمين فانه استدل بافولها وتغيرها على حدوثها ثم استدل بحدوثها على وجود محدثها وثانيها حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول وتارة بالفعل أما القول فهو قوله ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون وأما الفعل فقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم ورابعها حاله مع ملك زمانه وهو الذى ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدل بحدوثها على وجود محدثها كما أخبر الله تعالى عنه فى قوله يا قوم انى برىء مما تشركون انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض عظم شانه بذلك (وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء فهذه رفعة بعلم الحجة (وقال تعالى) حكاية عن الكفار انهم (قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون فى تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انها كانت فى التوحيد والنبوة (وقال تعالى فى قصة) موسى عليه السلام ومباحثته مع (فرعون) قال (وما رب العالمين الى قوله أو لو جئتك بشئ مبين) واعلم أن موسى عليه السلام ما كان يعول فى

وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم وقال عز وجل ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة وقال تعالى قل هل عندكم من سلطان بهذا أى حجة و برهان وقال تعالى قل فلله الحجة البالغة وقال تعالى ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه الى قوله فبهت الذى كفر اذ ذكر سبحانه احتجاج ابراهيم ومجادلته وافحامه خصمه فى معرض الثناء عليه وقال عز وجل وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقال تعالى قالوا يانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وقال تعالى فى قصة فرعون وما رب العالمين الى قوله أو لو جئتك بشئ مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهرون فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذى ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذى خلقني فهو يهدين ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء انه قال لفرعون ربكم ورب آبائكم الاوّلين وهذا هو الذى عوّل عليه ابراهيم عليه السلام في قوله ربي الذى يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذى عوّل عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعده دلائل النبوة فقال أولو جئتك بشئ مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بيان النبوّة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما دلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال أوّلا ربي الذى يحيي ويميت ثم قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال أوّلا ربكم ورب آبائكم الاوّلين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذى يخرج الخبء في السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان نمروذ وفرعون كل واحد منهما كان يدعي الالهية فلا جرم انهما عليهما السلام ابتدآ بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعي الهية الشمس فان الهدهد قال وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا جرم ابتدأ بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لااله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبينة والحجة وفي معناها السلطان وقد سمى الله الحجة العلمية سلطانا قال ابن عباس كل سلطان في القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أي ماعندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أي حجة ولا برهانا بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعني حجة واضحة وانما سمي علم الحجة سلطانا لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون لليد فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار في علمه فهو اما لضعف حجته وسلطانه واما لقهر سلطان اليد والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له والفرق بين الحجة والبينة هو ان الحجج هي الادلة العلمية التي يعقلها القلب وتسمع بالآذان والحجة هي اسم لما يحتج به من حق وباطل واذا أضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى المخاصمة كقوله تعالى لاحجة بيننا وبينكم أي قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شريعة موضوعة للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة في الخصومة والبينة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علمي فالبينات هي الآيات التي أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حية هو البينة وجرت سنة الله في خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجلوا بعذاب الاستئصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاوّلون بخلاف الحجج فانها لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضا وهي كل يوم في مزيد وقد أشرنا الى ذلك في كتاب العلم (وعلى الجملة فالقرآن من أوّله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال و(محاجة الكفار) مملوء من الحجج والادلة والبراهين في مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وارسال الرسل وحدوث العالم فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك الا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعده عن الايراد والاسئلة وقد اعترف بهذا حذاق

وعلى الجملة فالقرآن من أوّله الى آخره محاجة مع الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد) أى فى اثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وسيأتى الكلام على هذه الآية فى شرح الرسالة القدسية (وفى البعث) والحشر (قوله) تعالى (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) وسيأتى الكلام عليها أيضا (الى غير ذلك من الادلة) بجميع أنواعها والاقيسة الصحيحة وقد تقدم للمصنف فى كتاب العلم ماحاصله أن حاصل مايشتمل عليه الكلام من الادلة فالقرآن والاخبار مشتملة عليه وماخرج عنها فهو اما مجادلة مذمومة واما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التى أكثرها توهمات الى آخر ماقال ومن الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازى فى كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تروى غليلا ورأيت أقرب الطريق طريق القرآن اقرأ فى الاثبات اليه يصعد الكلم الطيب الرحمن على العرش استوى واقرأ فى النفى ليس كمثله شئ ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى اه قال ابن القيم وهذا الذى أشار اليه بحسب مافتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والا فدلالته البرهانية العقلية التى يشير اليها و يرشد اليها فتكون دليلا سمعيا عقليا أمر تميز به القرآن وصار العالم به من الراسخين فى العلم وهو العلم الذى يطمئن اليه القلب وتسكن عنده النفس و يزكو به العقل وتستنير به البصيرة وتقوى به الحجة ولاسبيل لاحد من العالمين الى قطع من حاج به بل من خاصم به فلجت حجته وكسر شبهة خصمه وبه فتحت القلوب واستجابت لله ولرسوله ولكن أهل هذا العلم لاتكاد الاعصار تسمح منهم الابالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنيت عمرى فى الكلام أطلب الدليل واذا أنا لا أزداد الا بعدا منه فرجعت الى القرآن أتدبره وأتفكر فيه واذا أنا بالدليل حقا معى وأنا لا أشعر به وقد أشرنا الى بقية هذا الكلام فى كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحاجون المنكرين و يجادلونهم) أولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بان أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وابراهيم وموسى عليهم السلام ولسيدنا سليمان عليه السلام مقامات أحدهما فى اثبات التوحيد والآخر فى اثبات النبوة وقد تقدمت الاشارة الى ذلك وعيسى عليه السلام فانه أول ماتكلم شرح أمر التوحيد فقال انى عبدالله وشهادة حاله كانت دالة على صدق مقالته وقد دلت على التوحيد والنبوة وبراءة أمه رادا بذلك على اليهود الطاعنين فيها وأمانبينا صلى الله عليه وسلم فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه الى مزيد تقرير كالدهرية ومثبتى الشريك على اختلاف الانواع ونافى القدرة والطاعنين فى أصل النبوة وخاصته فى نبوته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومنكرى الحشر (قال تعالى) ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتى هى أحسن) وليس المراد منه المجادلة فى فروع الشرائع لان من أنكر نبوته فلا فائدة فى الخوض معه فى تفاريع الاحكام ومن أثبت نبوته فلا يخالفه ولا يحتاج الى الجدال فعلمنا أن هذا الجدال المأمور كان فى تقرير مسائل الاصول واذا ثبت هذا فى حقه صلى الله عليه وسلم ثبت فى حق أمته واليه أشار بقوله (والصحابة) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أى لافى كل وقت (وكانت الحاجة اليه قليلة فى زمانهم) وقد أشار لذلك المصنف فى كتاب العلم بقوله ولم يكن شئ منه مألوفا فى العصر الاول ولكن لما تغير الآن حكمه اذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لفقت لها شبها ورتبت لها كلاما مؤلفا فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه وقد أشار الى مثل ذلك فى كتابه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن والمقصود ان مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظراته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم واقامة الحجج

فعمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وفى النبوة وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفى البعث قل يحييها الذى أنشأها أول مرة الى غير ذلك من الآيات والادلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين و يجادلونهم قال تعالى و جادلهم بالتى هى أحسن فالصحابة رضى الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين و يجادلون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة اليه قليلة فى زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط فى الجهل (وأوّل من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (على) بن أبى طالب (رضى الله عنه اذ بعث) عبدالله (بن عباس) رضى الله عنهما (الى الخوارج) وهم الحرورية الذين خرجوا على على رضى الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ماتنقمون على امامكم) يعنى عليا رضى الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم) أى ان كان قتاله حقا فلم ترك السبى والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس فى الجواب (ذلك) مخصوص (فى قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرأيتم لو سبى عائشة) رضى الله عنها (فى يوم الجمل) وهى وقعة مشهورة مذكورة فى السير (فوقعت عائشة فى سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ماتستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا ورجع منهم الى الطاعة) والانقياد (بمجادلته ألفان) منهم وهذه القصة أوردها المصنف مختصرة وهى بطولها فى كتاب الحلية لابى نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدى ح وحدثنا سليمان حدثنا اسحق حدثنا عبد الرزاق قالا حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الحنفى عن عبدالله بن عباس قال لما اعتزلت الحرورية قلت لعلى يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعلى آتى هؤلاء القوم فأكلمهم قال انى أتخوفهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فلبست أحسن ما أقدر عليه من هذه اليمانية ثم دخلت عليهم وهم قائلون فى نحر الظهيرة فدخلت على قوم لم أر قوما قط أشد اجتهادا منهم أيديهم كأنها ثفن الابل ووجوههم معلمة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ماجاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحى وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لا تحدثوه قال بعض لنحدثنه قال قلت أخبرونى ماتنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه وأوّل من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ماهن قالوا أولاهن انه حكم الرجال فى دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم لئن كانوا كفارا لقد حلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا ومحا نفسه من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرأيتم قولكم انه حكم الرجال فى دين الله فان قرأت عليكم فى كتاب الله المحكم وحدثتكم عن سنة نبيكم ماتنكرونه أترجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال فى دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا الى قوله ذوا عدل منكم وقال فى المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أنشدكم الله أفحكم الرجال فى حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم فى أرنب ثمنها ربع درهم قالوا اللهم فى حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغنم أتسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاختاروا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم محا نفسه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ماقاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو نعلم انك رسول الله ماصددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبدالله فقال والله انى لرسول الله وان كذبتمونى اكتب يا على محمد بن عبد الله فرسول الله كان أفضل من على أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبقى أربعة آلاف فقتلوا اه ثم ان قول المصنف أوّل من سن الخ ظاهره يخالف مانقله اليوسى فى شرحه على الكبرى ان ممن نظر فى علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبدالله بن عمر والحق انه لا خلاف فى العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق على بن أبى طالب رضى الله عنه اذ بعث ابن عباس رضى الله عنهما الى الخوارج فكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغنم فقال ذلك فى قتال الكفار أرأيتم لو سبيت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل فوقعت عائشة رضى الله عنها فى سهم أحدكم أكنتم تستحلون منها ماتستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب فقالوا لا فرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفان

كما يظهر فى بادئ الرأى فان النظر فيه شئ ودعوة المبتدعة بالمجادلة شئ آخر فتأمل (وروى أن الحسن) البصرى رحمه الله (ناظر قدريا) أى رجلا ممن ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و) يروى أيضا انه (ناظر على بن أبى طالب) رضى الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روى انه سأله رجل من الشام عن مسيره اليه أكان بقضاء الله وقدره فقال رضى الله عنه والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماقطعنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشامى عندى احتسب عنائى ماأرى لى من الاجر شيأ فقال على بلى أيها الشيخ قد عظم لكم الاجر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ فكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال على لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهى من الله تعالى ولما كانت تأتى محمدة من الله لمحسن ولا مذمة لمسئ ولما كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسئ والمسئ بعقوبة الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ان الله لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وعجائب الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشيخ ما القضاء والقدر اللذان ماوطئنا موطئا الا بهما فقال على الامر من الله والحكم فنهض الشيخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق فى بعض الكتب ولم أطلع على سنده وانما ظن الشيخ أن عليا رضى الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريد انهما ساقانا سوقا لا امتناع عنه فنفى على رضى الله عنه ذلك وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرا حتما أى انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم مجبرين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه ويروى انه مر بقوم فقال له رجل منهم يا أمير المؤمنين ان هذا يزعم انه يصنع شيأ فأقبل على رضى الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيأ فأنت تملكه فقال ملكنى صلاتى وصومى وعتق رقيقى وطلاق امرأتى وحجى وعمرتى وما افترض على فقال له على هذا زعمت انك تملكه أتملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ماأدرى ماتقول فقال أكلمك بلسان عربى وتقول ماأدرى ماتقول فاعادها على رضى الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له على ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكا وان زعمت انك تملكه مع الله فقد جعلت نفسك مع الله شريكا ومالكا ألا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضى الله عنه (يزيد بن عميرة) بفتح العين المهملة الزبيدى ويقال الكلبى ويقال الكندى السكسكى الحمصى قال الحافظ فى تهذيب التهذيب روى عن أبى بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجرمى وراشد بن سعد وعبد الجهنى وشهر بن حوشب ذكره أبو زرعة الدمشقى فى الطبقة العليا التى تلى الصحابة وذكره ابن سميع فيمن أدرك الجاهلية من أصحاب معاذ وقال العجلى شامى تابعى ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان فى الثقات وقال البخارى قدم الكوفة وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبى داود والترمذى والنسائى (فى الايمان فقال عبد الله لو قلت انى مؤمن لقلت انى من أهل الجنة فقال ابن عميرة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك) أى سقطة (وهل الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فمن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها منى زلة) فرجع رضى الله عنه الى قوله معترفا على نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذى جبل عليه (فينبغى أن يقال كان خوضهم فيه قليلا) بحسب

وروى أن الحسن ناظر قدريا فرجع عن القدر وناظر على بن أبى طالب كرم الله وجهه رجلا من القدرية وناظر عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يزيد بن عميرة فى الايمان قال عبد الله لو قلت انى مؤمن لقلت انى فى الجنة فقال له يزيد بن عميرة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك وهل الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة ولنا ذنوب لو نعلم انها تغفر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة فمن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها منى زلة فينبغى ان يقال كان خوضهم فيه قليلا

لا كثيرا قصيرا لا طويلا ولا عند الحاجة لا بطريق التصنيف والتدريس واتخاذه صناعة فيقال أما قلة خوضهم فيه فانه كان لقلة الحاجة اذلم
تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية افحام الخصم واعترافه وانكشاف الحق وازالة الشبهة فلو طال
اشكال الخصم أو لجاجه لطال لامحالة الزامهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكيال بعد الشروع فيها وأما عدم تصديهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في الفقه والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لاتتفق الا على الندور اما ادخارا ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشحيذا للخواطر فنحن أيضا نرتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بثوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشحيذ الخاطر أو لادخار الحجة حتى لايعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال كمن يعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان قلت فما المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بذمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ بل لابد فيه من تفصيل فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار والموت وهذا اذا سئلنا عنه أطلقنا القول بأنه حرام
ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة
ولم يجد ما يسيغها سوى الخمر والى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء وكأكل الطين فانه يحرم
لما فيه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره والى ما يضر عند

الحاجة (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لاشتغالهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند
الحاجة) اليه في دفع معاند أو ارشاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيره صنفا صنفا (والتدريس)
أي القائه درسا درسا (و) لا (اتخاذه صناعة) يتميز بها عن غيره واليها ينتسب (فيقال أما قلة خوضهم فيه
كان لقلة الحاجة) الداعية اليه (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثة انما ظهرت
فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية افحام الخصم) أي اسكاته (واعترافه) بالحق (وانكشاف
الحق) له من أول وهلة (فلو طال اشكال الخصم أو لجاجه) في محاورته (لطال لامحالة الزامهم) بدفع
كل اشكال اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكر به ثم مازادوا في هذه القواعد
التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا الى السيف
والسنان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات
واستنباطها وتحرير طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكيال بعد الشروع
فيه) ولا بقاعدة معلومة وانما هو بحسب الوارد كل ذلك لعلمهم بان ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش
وان من لاتقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنان فما بعد بيان الله بيان (وأما عدم تصديهم)
أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه (فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا) لان الكتب
المؤلفة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع
الصور النادرة) الغريبة (التي) لم تقع و(لاتتفق الا على) سبيل (الندور) والقلة (اما ادخارا)
وحفظا لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشحيذا للخاطر) من شحذ الحديدة شحذا من باب نفع
والذال المعجمة اذا أحددتها وفي بعض النسخ أو لتشحيذ الخاطر (أو لادخار الحجة) عنده (حتى لايعجز
عنها عند) مسيس (الحاجة على البديهة والارتجال) يقال بدهه بدها اذا بغته وسميت البديهة لانها
تبغت وتسبق والارتجال اتيان الكلام من غير روية ولا فكر (كمن يعد السلاح) أي يهيئه (قبل
القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (مما يمكن أن يذكر للفريقين)
أي في احتجاج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فما المختار فيه) وفي نسخة فمنه (عندك)
أي ما الذي تختاره وتذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بذمه) أي كونه مذموما مطلقا
(في كل حال أو بحمده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لابد فيه من تفصيل) يظهر بسياقه
وجه الحق (فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف
في ذاته وهو الاسكار) في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سئلنا عنه أطلقنا القول بانه حرام) نظرا
الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة)
أي نشبت في حلقه (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر
بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك
نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي
الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكأكل
الطين فانه يحرم لما فيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بانه حرام
كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعدني (والى ما يضر عند

الكثرة فيطلق القول عليه بالاباحة كالعسل فان كثيره يضر بالمحرور وكأكل الطين وكأن اطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على العسل التفاتا الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام ونقول ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب اليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام أما مضرته فاثارة الشبهات وتحريك العقائد وازالتها عن الجزم والتصميم فذلك مما يحصل فى الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الاشخاص فهذا ضرره فى الاعتقاد الحق وله ضرر آخر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته فى صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الاصرار عليه ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذى يثور من الجدل ولذلك ترى المبتدع العامى يمكن أن يزول اعتقاده باللطف فى أسرع زمان الا اذا كان نشؤه فى بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فانه لو اجتمع عليه الاولون والآخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه ويمنعه من ادراك الحق حتى لو قيل له هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء ويعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك لكره ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه وهذا هو الداء العضال التى استطار فى البلاد والعباد وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهى عليه وهيهات فليس فى الكلام وفاء بهذا المطالب الشريف ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوى ربما خطر ببالك أن

الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالاباحة كالعسل فان كثيره يضر بالمحرور) المزاج فى البلاد الحارة (وكأكل الطين) فانه كذلك كثيره يضر بالبدن (وكان اطلاق التحريم على الخمر والتحليل على العسل التفاتا) أى نظرا (الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ) أى تعرض (تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل) فيها فاذا عرفت ذلك (فنعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته من هذا البحث (فنقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب أو واجب كما يقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرته فى وقت الاستضرار ومحله حرام) ثم شرع فى ذكر مضرته ومنفعته فقال (أما مضرته فاثارة الشبهات) الملتبسة (وتحريك العقائد) الفاسدة (وازالتها عن الجزم والتصميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح (فذلك مما يحصل فى الابتداء) أى ابتداء الامر فان قلت لانسلم ازالتها من الجزم فان الدليل عليها مما يقويها ويشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (وتختلف فيه الاشخاص) بالقوة والضعف (فهذا ضرره فى الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيتها فى صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم) المحركة (ويشتد حرصهم على الاصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذى يثور وينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العامى يمكن أن يزول اعتقاده باللطف فى أسرع زمان) لعدم رسوخه فى قلبه (الا اذا كان نشأته) ونموه (فى بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد الرافضة مثلا (فانه لو اجتمع عليه الاولون والآخرون) بأنواع الادلة (لم يقدروا على نزع البدعة من صدره) لتمكنها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفسانى (والتعصب) المذهبى والمباهاة بالمعارف (وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كليا (ويمنعه من ادراك الحق) الصحيح ومن وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقيل له) بعد العجز عن ايصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرفك بالعيان) والمشاهدة الحقيقية (أن الحق مع خصمك لكره ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرح به خصمه) اذا علم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم) والخطب الجسيم (الذى استطار فى البلاد والعباد) شرره وعم ضرره (وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب) للمذاهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر المهلكة (وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهى عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السر بأنوار اليقين وحصول العلم المضارع للضرورى (فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين للنازل طى المنازل (ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذ أكثره عمل النفس وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه العارف برجاله ومتونه (أو حشوى) هو بالتحريك من يتتبع ظواهر الاحاديث قال اليوسى فى حاشية الكبرى نسبة الى الحشاء أى الجانب والطرف سموا بذلك لقول الحسن البصرى وكان أوائلهم يجلسون اليه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطا ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أى جانبها أو بسكون الشين من الحشو لقولهم بذلك فى القرآن حيث زعموا أن فى الكتاب والسنة مالا معنى له اه (ربما خطر ببالك أن

الناس أعداء ماجهلوا) ومن جهل شيأ عاداه (فاسمع هذا من خبر الكلام) وسبره ودخل فيه وخرج وألف فيه عدة تآليف (ثم قلاه) أى أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أى الاختبار الكلى (وبعد التغلغل فيه) أى الدخول فى وسطه (الى) ان وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبتهم (وجاوز ذلك الى التعمق فى علوم أخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن الطريق الى حقائق المعرفة) كما هى عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك فى كتابه المنقذ من الضلال فقال فى أوّله ولم أزل فى عنفوان شبابى عند ماراهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف سنى على الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذور وأتوغل فى كل مضلة وأهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع الى أن قال وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور أى من أوّل أمرى غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتى لاباختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ماأردت أن أصنف فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودى اه وسيأتى بقية هذه العبارة فيما بعد (ولعمرى لاينفك الكلام عن كشف وتعريف وايضاح لبعض الامور ولكن على) سبيل (الندور) والقلة (وفى أمور جلية) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق فى صنعة الكلام) بأصل الفطرة والجبلة (بل منفعته شئ واحد وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف فى الاملاء اعلم أن المتكلمين من حيث صناعة الكلام فقط لم يفارقوا اعتقاد العوام وانما حرسوها بالجدل عن الانخرام فهم حراس نواحى الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الاشارة الى ذلك أيضا فى كتاب العلم (فان العامى ضعيف يستفزه) ويحركه (جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفعة والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها اذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم واجماع السلف عليها) وقال المصنف فى كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى الى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هى الحق على مافيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمقدماته القرآن والاخبار (والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تقحمات) وفى نسخة عن تهجمات (الظلمة والغصاب) جمع غاصب وهو الذى يأخذ المال قهرا وقال المصنف فى المنقذ ولما كان أكثر خوض المتكلمين فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع فى حق من لايسلم سوى الضروريات شيأ لم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا لدائى الذى أشكوه شافيا نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوّف المتكلمون الى مجاوزة الذب عن الشبهة بالبحث عن حقائق الامور وخاضوا فى البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية مايمحو ظلمات الحيرة فى اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيرى بل لست أشك فى حصول ذلك لطائفة ولكن حصولا مشوبا بالتقليد فى بعض الامور التى ليست من الاوّليات والغرض الآن حكاية حالى لاالانكار على من استشفى به فان أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر اه (واذا وقعت الاحاطة) وكمال المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون الناظر فيه) بعد تلك الاحاطة (كالطبيب الحاذق) الماهر (فى استعمال الدواء الخطر) الذى فيه بعض سميات مثلا (اذ لايضعه الا فى موضعه) الذى يليق بوضعه (وذلك فى وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فانه اذا لم يصادف

فاسمع هذا من خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه الى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك الى التعمق فى علوم أخر تناسب نوع الكلام وتحقق أن الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود ولعمرى لاينفك الكلام عن كشف وتعريف وايضاح لبعض الامور ولكن على الندور فى أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق فى صنعة الكلام بل منفعته شئ واحد وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل فان العامى ضعيف يستفزه جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد تدفعه والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها اذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم وأجمع السلف الصالح عليها والعلماء يتعبدون بحفظها على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات الظلمة والغصاب واذا وقعت الاحاطة بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون كالطبيب الحاذق فى استعمال الدواء الخطر اذ لا يضعه الا موضعه وذلك فى وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه فان تعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم اذ ربما يثير لهم شكا ويزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العامي المعتقد للبدعة فينبغي أن يدعى الى الحق بالتلطف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث الممزوج بفن من الوعظ والتحذير فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين اذ العامي اذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس الى اعتقاده فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدرون على دفعه فالجدل مع هذا ومع الاول حرام وكذا مع من وقع في شك اذ يجب ازالته باللطف والوعظ والادلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عامي اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله فيعود الى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامية فقد انتهى هذا الى حالة لا يشفيه منها الا دواء الجدل فجاز أن يلقى اليه وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد الذي ذكرناه ولا يتعرض للادلة ويتربص وقوع شبهة فان وقعت ذكر بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبه بذكائه لموضع سؤال

الوقت والقدر كان عين الضرر وهذا لا تبينه الا المهرة في الفن (وتفصيله أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهي (التي اعتقدوها مهما تلقنوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه) آنفا ويكتفى به معهم على هذا القدر ولا يعلمون المناظرة والجدال (فان تعليمهم الكلام) وصنعة الجدال (ضرر محض) خالص (في حقهم اذ ربما يثير لهم شكا) أي يبعث من الكلام يتعلق بفهمه (ويزلزل عليهم الاعتقاد) الذي تلقنوه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح) أي بازالة ذلك الشك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته الى ما يزيله أو نظر فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العامي المعتقد البدعة فينبغي أن يدعى الى) المعتقد (الحق باللطف) واللين في المحاورة (لا بالتعصب) وسوء القول (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقنع للنفس المؤثر) بوقعه (في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث) فما بعد بيانهما بيان (الممزوج بالوعظ والتحذير) ولا يماري الامراء ظاهرا (فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع) وفي نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فانه يخبط الذهن ويشوشه (اذ العامي اذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد انه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده) أي يستميلهم اليه على طريق الاستدراج (فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه) ومن طريقته (أيضا يقدرون على دفعه) ورد ما أورده (والجدل مع هذا) أي العامي (ومع الاول) أي معتقد البدعة (حرام) اما مع العامي فلزلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفي نسخة في شك (اذ يجب ازالته باللطف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والادلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام جلي يفهمه ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستقصاء بالجدل) في تفسير وسؤال وتوجيه واشكال ثم الاشتغال بحله (انما ينفع في موضع واحد وهو ان يفرض عامي اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق الى اسماعه (فيقابل ذلك الجدل بمثله) ليزيله (فيعود الى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتحذيرات العامية) بعدم ميل قلبه اليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه) أي لا يزيل داء اعتقاده (الا دواء الجدل فجاز أن يلقى اليه) بالقدر المحدود (وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فان غالب التعصبات انما يثور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) آنفا (ولا يتعرض للادلة) أي العقلية أو مطلقا (ويتربص) أي ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على جزئي من جزئيات الاعتقاد (فان وقعت ذكر) الادلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغل فيه غاية الايغال وان اقتصر على أدلة القرآن كفى وشفى (وان كانت البدعة شائعة) أي ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والاطفال (أن يخدعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية) الآتي ذكرها في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم) أي ان فرض وقوعها فما في الرسالة القدسية من الادلة القرآنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتي ذلك (وهو مقدار مختصر) في أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) في الفصل الثالث (لاختصاره) وجمعه (فان كان فيه ذكاء) وتوقد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (وتنبه بذكائه لموضع سؤال)

رد عليه (أو ثارت فى نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه (فلا بأس أن يترقى منه الى القدر الذى ذكرناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة) وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مر ذكره فى شرح خطبة الكتاب وشرحه غير واحد من الائمة (وليس فيه خروج عن النظر فى قواعد العقائد الى غير ذلك من مباحثة المتكلمين) بل الادلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث العويصة (فان أقنعه ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض فى المطولات (وان لم يشفه ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مزمنة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرض ساريا) فى جسمه (فليتلطف به الطبيب بقدر امكانه) اذ علم الكلام راجع الى علم ما الجة المرضى بالبدع كما قاله المصنف فى الجام العوام (وينتظر قضاء الله تعالى فيه الى أن ينكشف له الحق) بارتفاع المانع (بتنبيه من الله سبحانه) بنفث يلقى فى روعه أو الهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رسخ فيه من (الشك والشبهة الى ما قدر له) من الازل وفى الجام العوام للمصنف فان قيل اذا فرضنا عاميا مجادلا لجوجا ليس مقلدا ولا يقنعه التقليد ولا أدلة القرآن ولا الاقاويل الجلية المقنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مريض مال طبعه من صحة الفطرة الاصلية فينظر فى شمائله فان وجدنا اللجاج والجدل غالبا عليه وعلى طبعه لم نجادله وطهرنا وجه الارض منه ان كان يجادلنا فى أصل من الايمان وان تفرسنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول لو جاوزنا به من الكلام الظاهر الى تدقيق الادلة عالجناه بما قدرنا عليه من ذلك وداويناه بالجدال المسدد والبراهين الجلية وترخصنا فى هذا المقدار من المداواة لابدل عن فتح الباب فى الكلام مع الكافة فان الادوية تستعمل فى حق المرضى وهم الاقلون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقى عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الاصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة وتحرير حقائق الادلة وليس الضرر فى استعمال الدواء مع الاصحاء بأقل من الضرر فى اهمال المداواة مع المرضى فليوضع كل شئ فى محله اهـ (فالقدر الذى يحويه هذا الكتاب وجنسه من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذى يرجى نفعه) للسالك فى سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أى عن ذلك القدر فانه (قسمان أحدهما بحث على غير قواعد العقائد) الاسلامية (كالبحث عن الاعتمادات) كقول أبى هاشم ان الموجب لهوى الثقيل هو الاعتماد دون الحركة ذكره فى مسئلة التولد (والاكوان) جمع كون وهو استحالة جوهر ما الى ما هو أشرف منه ويقابله الفساد وهو استحالة جوهر ما الى ما هو دونه ولهم فى الكون اطلاقات أخر (وعن الادراكات) فى ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة ان الادراكات كلها من فعل الله سبحانه وانه ليس شئ منها فعلا للانسان ولا كسبا له كما سيأتى بيانه (والخوض ان فى الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمى وان كان فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أو ثبت بكل مرئى يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سياق العبارة فى غالب النسخ وفى بعضها أو يثبت بكل مرئى وفى بعضها وان كان كل واحد هو منع جميع ما لا يرى أو ثبت لكل مرئى فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم ان الممنوع بوجود الصمم والعمى معنيان هما ادراكان للمسموع والمرئى وانهما غير ذاته فان قالت المعتزلة العمى والصمم مانعان له عن أن يكون مدركا قيل ما معنى منعهما عن كونه مدركا هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواه ولا يجوز أن يكون منعا عن نفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواه وهو ادراك اذ لا يجوز أن يكون المنع منعا لا عن شئ وهذا البحث أورده أبو منصور التميمى فى كتاب الاسماء والصفات وسنشير اليه ان شاء الله تعالى (الى غير ذلك من الترهات) أى الاباطيل (المضلة) للفهم (والقسم الثانى زيادة تقرير) وفى بعض النسخ تقدير (لتلك الادلة) العقلية (فى غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبه تنبعث من الافكار وفى بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق

أو ثارت فى نفسه شبهة فقد بدت العلة المحذورة وظهر الداء فلا بأس أن يرقى منه الى القدر الذى ذكرناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة وليس فيه خروج عن النظر فى قواعد العقائد الى غير ذلك من مباحث المتكلمين فان أقنعه ذلك كف عنه وان لم يقنعه ذلك فقد صارت العلة مزمنة والداء غالبا والمرض ساريا فليتلطف به الطبيب بقدر امكانه وينتظر قضاء الله تعالى فيه الى أن ينكشف له الحق بتنبيه من الله سبحانه أو يستمر على الشك والشبهة الى ما قدر له فالقدر الذى يحويه ذلك الكتاب وجنسه من المصنفات هو الذى يرجى نفعه فأما الخارج منه فقسمان أحدهما بحث عن غير قواعد العقائد كالبحث عن الاعتمادات وعن الاكوان وعن الادراكات وعن الخوض فى الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمى وان كان فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أو ثبت لكل مرئى يمكن رؤيته منع بحسب عدده الى غير ذلك من الترهات المضلات والقسم الثانى زيادة تقرير لتلك الادلة فى غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة وذلك أيضا استقصاء لا يزيد الاضلالا

وجهلا فى حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيده الاطناب والنقد يزيده غموضا ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيه فائدة
تشحيذ الخواطر والخاطر آلة الدين كالسيف آلة الجهاد فلا باس بتشحيذه كان كقوله لعب الشطرنج يشحذ الخاطر فهو من
الدين أيضا وذلك هوس
فان الخاطر يتشحذ بسائر
علوم الشرع ولا يخاف فيها
مضرة فقد عرفت بهـذا
القـدر المذموم والقدر
المحـمود من الـكلام
والحال التى يذم فيها والحال
التى يحمد فيها والشخص
الذى ينتفع به والشخص
الذى لا ينتفع به فان قلت
مهما اعترفت بالحاجة اليه
فى دفع المبتدعة والآن
قد ثارت البـدع وعمت
البلوى وأرهقت الحاجة
فلا بد أن يصير القيام بهذا
العلم من فروض الكفايات
كالقيام بحراسة الاموال
وسائر الحقوق كالقضاء
والولاية وغـيرهما ومالم
يشتغل العلماء بنشر ذلك
والتدريس فيه والبحث
عنه لا يدوم ولو ترك بالكلية
لاندرس وليس فى مجرد
الطباع كفاية لحل شـبه
المبتدعة مالم يتعـلم فينبغى
أن يكون التدريس فيـه
والبحث عنه أيضا من فروض
الـكفايات بخـلاف زمن
الصحابة رضى الله عنهم فان
الحاجة ما كانت ماسـة
اليـه فاعلم أن الحق أنه
لا بد فى كل بلد من قائم بهذا
العلم مسـتقل بدفع شبه
المبتدعة التى ثارت فى تلك
البلدة وذلك يدوم بالتعليم
ولكن ليس من الصواب
تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء وضرر الغذاء لا يحذر وضرر
الدواء محذور لما ذكرنا فيـه من أنواع الضرر فالعالم به ينبغى أن يخصص بتعليم هـذا العلم من فيـه ثلاث خصال احداها التجرد للعـلم

(وجهلا فى حق من لم يقنعه ذلك القدر) ولم يكتف به (فرب كلام يزيده الاطناب) هو أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقرير غموضا) وخفاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهى (تشحيذ الخاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخاطر آلة الدين) أصل الخاطر ما يتحرك فى القلب من رأى أو معنى ثم سمى محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسـيف آلة للجهاد) أى بالخاطر تنكشف أسرار أحكام الدين كما ان السـيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس بتشحيذه) أى فلاى شئ يمنع من الخوض فى القسم الاول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان) أى هذا القول (كقوله لعب الشطرنج يشحذ الخاطر) ويهيئه لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أى من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخاطر يشحذ بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة) ثم ان الشطرنج معرب واختلف فى أصله فقيل صدرنات يعنى مائة حيلة وقيل صدرنج يعنى مائة تعب وقيل شدرنج أى صار تعبا واختلف فى ضبطه فقيل بالفتح وهو المشهور وقيل بالكسر وهو المختار قال ابن الجواليقى فى كتاب ما يلحن فيـه العامة ومما يكسر والعامة تفتحه أو تضمـه وهو الشطرنج بكسر الشين قال وانما كسر ليكون نظير الاوزان العربية مثل جردحل اذ ليس فى أبنية العرب فعلل بالفتح حتى يحمل عليه وأما أوّل من وضعه ولاى شئ وضعه وأقوال الائمة فى جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوى فى عمدة المحتاج مستوفى وأشرنا الى بعضها فى شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا) الذى تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الـكلام) بعد تقريره لذلك فى كتاب العلم بنحو مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التى يذم فيها والحال التى يحمد فيها و) عرفت (الشخص الذى ينتفع به والذى لا ينتفع به فان قلت مهما اعترفت بالحاجة اليه فى دفع المبتدع) ورد شبهه (والآن فقد ثارت البدع) وهاجت (وعمت البلوى) الناس (وأرهقت الحاجة) أى دنت وقرب وقوعها (فلا بد أن يصير القيام بهذا العلم) والتصدى له (من فروض الـكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من النهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (ومالم يشـتغل العلماء بنشر ذلك) وتعليمه (والتدريس فيـه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لا يدوم ولو ترك) الاشتغال به (لاندرس) بمرة وانمحى أثره ولقائل أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكتفى منه فى رد شبه المبتدعة بما ركز فى الجبلة والطباع فأجاب بقوله (وليس فى مجرد الطباع) ولو كانت سليمة (كفاية) تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويدأب فيه لان أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (فينبغى أن يكون التـدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الـكفايات) وهـذا (بخلاف زمان الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) اما لعدم ظهور البدع فى زمانهم أو لاكتفائهم بما أشرق الله من أنوار المشاهدة فى صدورهم فكانت الامور الخفية بالنسـبة اليهم جلية عندهم (فاعلم ان الحق) الذى لا محيد عنه (انه لا بد فى كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أى بازائه (مستقل بدفع شبه المبتدعة الذين ثاروا فى تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم) أى على عامة الناس (كتدريس الفقه والتفسير) ولوازمهما (فان هذا) أى علم الـكلام (مثل الدواء) الذى لا يحتاج اليه فى كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويسـتضر به الآخرون (والفقه مثل الغذاء) للابدان الذى لا يسـتغنى عنه بحال فى اقامة ناموس البدن (وضرر الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التى لا تحصى (فالعالم به ينبـغى أن يخصص بتعليم هـذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاسـتعداد لطلب

المعرفة (والحرص عليه) بالاكباب على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة (يمنعه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وازالة الشكوك اذا عرضت) لعدم استعداده لذلك (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والفطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما تورده الحواس عليها (والفصاحة) وهى ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المتحير فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دائما حيران فى أمره (والفدم) وهو البطىء الفهم (لا ينتفع بحجاجه) أى بحجاجته (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختصان فى أكثر الاستعمال بالأفعال وقوبل فى القرآن تارة بالفساد وأخرى بالسيئة (والديانة) وهى التمسك بأمور الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفا من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرضت (ينخلع عن) ربقة (الدين فان ذلك يحل عنه الحجر) أى الستر الحاجز (ويرفع الستر بينه وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحرص على ازالة الشبهة) ودفعها (بل يغتنمها ليتخلص من اعباء التكاليف) ومشقاته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجام العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعا أى لا ظانا أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما فله أن يحدث نفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها خال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطش الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيك فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقيه فى التأويلات الفاسدة لشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبثه الى غير أهله وأما العامى فلا يحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فتحدث به مع نفسه اضطرارا فان ما ينطوى عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذ لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر واباحته انما تعرف بنص أو اجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اهـ (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحمودة فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن) والاخبار الصحيحة (من الكلمات اللطيفة) المختصرة (المؤثرة فى القلوب) بوقعها (المقنعة للنفوس) الكافية لها (من دون التغلغل) والخوض (فى التقسيمات) الغريبة (والتدقيقات) العجيبة (التى لا يفهمها أكثر الناس) ولا يحوم فكرهم حولها (واذا فهموها) بعد جهد (اعتقدوا انها شعوذة) لا حقيقة لها (وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس) والتخليط (فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف فى الجام العوام العامى اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلا بالمدلول وقد أمر الله كافة عباده بمعرفته بالايمان به والتصديق بوجوده أولا وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانيا وبوحدانيته ثالثا وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعا وهذه الامور ليست ضرورية فهى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتحصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتاجها له وذلك لا يتم الا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وازالة الشكوك اذا عرضت * والثانية الذكاء والفطنة والفصاحة فان البليد لا ينتفع بفهمه والفدم لا ينتفع بحجاجه فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه * والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات غالبة عليه فان الفاسق بادنى شبهة ينخلع عن الدين فان ذلك يحل عنه الحجر ويرفع السد الذى بينه وبين الملاذ فلا يحرص على ازالة الشبهة بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكاليف فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحمودة فى الكلام انما هى من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس واذا فهموها اعتقدوا انها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه

المقدمات واستنتاج النتائج ويتجر ذلك بالضرورة شيأ فشيأ الى تمام البحث واستيفاء علم الكلام الى آخر النظر فى علم المعقولات وكذلك يجب على العامى أن يصدق الرسول فى كل ماجاء به وصدقه ليس بضرورى بل هو بشر كسائر الخلق فلابد من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كاذبا ولا يمكن ذلك الا بالنظر فى معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها الى آخر النظر فى النبوات وهو ثلث علم الكلام قلنا الواجب على الخلق الايمان بهذه الامور والايمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع الخطا فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الاولى وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق فى كل عصر واحد واثنان ممن ينتهى الى تلك الدرجة وقد يخلو العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن يحصل بالادلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة انكارها ونفرة النفوس عن ابداء المزيد فيها وهذا الجنس أيضا يفيد فى بعض الامور وفى حق الناس تصديقا جازما بحيث لا يتغير صاحبه بامكان خلافه أصلا الثالثة أن يحصل التصديق بالادلة الخطابية التى جرت العادة باستعمالها فى المحاورة والمخاطبات الجارية فى العادات وذلك يفيد فى حق الاكثرين تصديقا ببادئ الرأى وسابق الفهم اذا لم يكن الباطن مشحونا بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل ولم يكن المستمع مشغوفا بتكلف المماراة والتشكيك ومنهاجه بتحذلق المجادلين فى العقائد وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذى يفيد التصديق بعد تمام الاسئلة وجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود السماع ممن حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده فى أبيه وأستاذه أو رجل من الافاضل المشهورين قد يخبر عن شئ فيسبق اليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال لغيره فى قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان فى آبائهم ومعلمهم فلا جرم يسمعون الاعتقادات ويصدقونه ويستمرون عليه من غير حاجة الى دليل ومحاجة الخامسة التصديق الذى يسبق اليه عند سماع الشئ مع قرائن الاحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقى فى حق العوام اعتقادا جازما السادسة أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر الى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لا من حسن اعتقاد فى قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما فى طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات لان ما قبله استند الى دليل ما وان كان ضعيفا من قرينة أو حسن اعتقاد فى المخبر أى نوع من ذلك فهى أمارات يظنها العامى أدلة فتعمل فى حقه عمل الادلة واذا علم مراتب التصديق وعلم ان مستند ايمان العوام هذه الاسباب فأعلى الدرجات فى حقه أدلة القرآن وما يجرى مجراه مما يحول القلب الى التصديق فلا ينبغى أن يجاوز بالعامى الى ما وراء أدلة القرآن وما فى معناه من الجليات المقنعة المسكنة للقلوب المستجرة لها الى الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعى وكافة السلف) رحمهم الله ممن تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذى نبهنا عليه) أى فان أقوالهم محمولة على نهى المتعصب فى الدين أو القاصر عن تحصيل اليقين أو القاصد افساد عقائد المسلمين أو الخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فلا يتصور من شريف تلك الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (وان ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنه من مناظرة الخوارج) فى المسائل الاربعة (وما نقل عن على رضى الله عنه من المناظرة فى القدر) مع رجل من الشام (وغيره كان من الكلام الجلى) الواضح (الظاهر) الذى لا يحتاج الى فتح باب جدال (وفى محل الحاجة) وقدر الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود فى كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعى وكافة السلف انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذى نبهنا عليه وان ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما من مناظرة الخوارج وما نقل عن على رضى الله عنه من المناظرة فى القدر وغيره كان من الكلام الجلى الظاهر وفى محل الحاجة وذلك محمود فى كل حال نعم قد تختلف

الاعصار في كثرة الحاجة وقلتها ولا يبعد ان يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فأما ازالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ماهي عليه وادراك الاسرار (٦٥) التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له الا المجاهدة وقمع الشهوات والاقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله (مسئلة) فان قلت هذا الكلام يشير الى ان هذه العلوم لها ظواهر وأسرار وبعضها جلي يبدو أولا وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شئ من أشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحد فيه فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة وانما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا في أوائل الصبا شيأ وجمدوا عليه فلم يكن لهم ترق الى شأو العلا ومقامات العلماء والاولياء وذلك ظاهر من أدلة الشرع قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا وقال علي رضي الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علوما جمة لو وجدت لها حملة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم

الاعصار) والازمان (في كثرة الحاجة) اليه (وقلتها فلا يبعد ان يختلف الحكم لذلك) ولاجل ذلك ماخاض فيه الاولون الا قليلا لعدم حدوث البدع في زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها وافحام منتحليها (فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكلفوا بمعرفتها (وحكم طريقة النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) في الصدور (فأما ازالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ماهي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجمها) ويبينها (ظاهر ألفاظ هذه العقيدة) ومنطوقها (فلا مفتاح له الا المجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (و) في معنى المجاهدة (قمع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى) بحيث لا يخطر في خاطره خاطر لسواه (وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات) والمخاصمات (وهي) أي تلك الحالة الحاصلة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على من يتعرض لنفحاتها) لما ورد تعرضوا لنفحات الله فان لله نفحات (بقدر الرزق) الذي قدر له من الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردات (وذلك البحر) العجاج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذا الكلام) الذي تقدم ذكره (يشير) ظاهره (الى ان العلوم) المحمودة (لها ظواهر وأسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (يبدو أولا) ويظهر (وبعضها خفي) المدرك ولا (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الحثيث) في كشف سره (والفكر الصافي) عن علائق الكدر (والسر الخالي عن كل شئ) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن بل الظاهر والسر والعلن واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التي (لا ينكرها ذو بصيرة) قادحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقنوا في أول الصبا) من المشايخ (شيأ) لم ينتقلوا منه بل (جمدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأو العلا) أي غايته وأمده (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء العارفين) (والاولياء) الصالحين فهؤلاء اذا ورد عليهم شئ من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالغوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذورون لجمودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع قال صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا) قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اهـ وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شئ منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السين المهملة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المديني لكل حرف حد ولكل حد مطلع أي لكل حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كمصعد زنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الحلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاه هاه (ان ههنا علوما جمة) أي كثيرة (لو وجدت لها حملة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

(وقال صلى الله عليه وسلم ماحدث أحد قوما بحديث لم تبلغه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم فى كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ مامن عالم يحدث قوما بعلم لم تبلغه عقولهم الا كان فتنة عليهم وأورده المصنف فى الجام العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى فى كتابه العزيز (وتلك الامثال نضربها للناس ومايعقلها الا العالمون) تقدم مايتعلق به فى أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أى الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أوردناه فى كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هنالك ويوجد هنا فى بعض النسخ قبل هذ الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم وليس ذلك فى نسخة العراقى (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا فى النسخ الكثيرة وفى بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقى وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أى من انتقام الله من أهل الجرائم وأهوال القيامة (لضحكتم قليلا) أى كان ضحككم على القلة وقيل معناه لما ضحكتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرف امتناع لامتناع (ولبكيتم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبكاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقى أخرجاه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ماسمعت قط بمثلها ثم ذكره وأخرج الحاكم فى المستدرك من رواية يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبى ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا ولما ساغ لكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعقبه الذهبى بانه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر فى التاريخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا فى كتاب الرقاق والبيهقى فى الشعب عن أبى الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا ولخرجتم الى الصعدات تجأرون لاتدرون تنجون أولا تنجون وقال الحاكم صحيح وأقره الذهبى وقال الهيثمى رواه الطبرانى من طريق ابنة أبى الدرداء عن أبيها ولم أعرفها وبقية رجاله رجال الصحيح وأخرج الحاكم أيضا فى الاهوال عن أبى هريرة رفعه لو تعلمون ما أعلم لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا يظهر النفاق وترفع الامانة وتقبض الرحمة ويتهم الامين ويؤتمن غير الامين أناخ بكم الشرف الجون الفتن كأمثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبى (فليت شعرى ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) واظهاره (لقصور الفهم عن ادراكه) وفى نسخة عن دركه (أو لمعنى آخر فلم لم يذكره) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولا شك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الاول ان النبى صلى الله عليه وسلم أفاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كتم شيأ من الوحى فلذلك كان رحمة للعالمين فما ترك شيأ مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه فى العلم والعمل جميعا الثانى ان أعرف الناس بمعانى كلامه وأحراهم بالوقوف على كنه درك أسراره الذين شاهدوا الوحى والتنزيل وصحبوه ولازموه متشمرين لتلقى مايقوله بالقبول للعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضى الله عنه) فى تفسير (قوله عز وجل الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن) مانصه (لو ذكرت تفسيره) كما علمته (لرجمتمونى) أى لم تحتمل عقولكم لدركه فتنكرون على ذلك (وفى لفظ آخر لقلتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم مافضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر فى صدره) تقدم فى كتاب العلم (ولا شك فى ان ذلك كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج عنها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بظواهرها على غيره)

وقال صلى الله عليه وسلم ماحدث أحد قوما بحديث لم تبلغه عقولهم الا كان فتنة عليهم وقال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث الى آخره كما أوردناه فى كتاب العلم وقال صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا فليت شعرى ان لم يكن ذلك سرا منع من افشائه لقصور الافهام عن ادراكه أو لمعنى آخر فلم لم يذكره لهم ولا شك أنهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم وقال ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله عز وجل الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لو ذكرت تفسيره لرجمتمونى وفى لفظ آخر لقلتم انه كافر وقال أبو هريرة رضى الله عنه حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين أما أحدهما فبثثته وأما الآخر لو بثثته لقطع هذا الحلقوم وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسر وقر فى صدره رضى الله عنه ولا شك فى ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بظواهره على غيره

من الصحابة رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (التستري) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورده صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة ايمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر) هذا القول أورده صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصنعة مخصوصة بحبيب مقرب مخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكافة وافشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأفشى الوحدانية فقتله أفضل من احياء غيره اه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المكي صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فصل وأما معنى افشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان يراد به كفر دون كفر سمى بذلك تغليظا لما أتى به المفشي وتعظيما لما ارتكبه ويعترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرا لانه ضد الكفر اذ الكافر الذي سمى هذا على معناه ساتر وهذا المفشي للسر ناشر وأين النشر من الستر والاظهار من التغطية والاعلان من الكتم واندفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعي تابع الاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهي فمن رد احسان محسن أو جحد نعمة متفضل فيقال له كافر لجهتين احداهما من جهة الاشتقاق ويكون اذ ذاك اسما بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذ ذاك حكما يوجب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تعجبك التسميات وتفطن لخداعها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كمن كتم ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفرانا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقا لحديث لا تحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فمن حدث أحدا بما لم يصل اليه عقله ربما سارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدرة الله تعالى أو بما أوجد بها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ماقصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهم كفار بلا ريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال اليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولي الحكم والراسخين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان أراد به الكفر الذي هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بمخبره ويلحق قائله وهذا لا يخرج الا على مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالمعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصد به التعبد لوجهه والامر الذي يستزيده ايمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بفوائد المزيد وينيله مايشرف من المنح ويريه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمان لا يخرج عنه الا بنبذه واطراحه وتركه واعتقاد ما لا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقته وليس في افشاء الولي شئ مما يناقض الايمان اللهم الا ان يريد بافشائه وقوع الكفر من السامع له فهو اذا عابث متمرد وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر بالله فهو لا محالة كافر وعلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدا منهم على معنى ما يجد له من العداوة والبغضاء قيل له أخطأت وأثمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أي العارفين ومثله في القوت أيضا ولكن سياق المصنف في الاملاء الآتي ذكره صريح في انه قول سهل التستري وهو محل تأمل (للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلم سر لو

وقال سهل التستري رضى الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر وقال بعضهم للربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم وللعلماء بالله سر لو

ظهر لبطلت الاحكام) وهذا القول أيضا أورده صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لو أظهره الله تعالى لبطلت الاحكام ثم قال فقوام الايمان واستقامة الشرع بكتم السر به وقع التدبير وعليه انتظم الامر والنهي والله غالب على أمره اه (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه لاتناقض وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء فان قيل فما معنى قول سهل الذي ينسب اليه للالهية سر الخ وجاء في الاحياء على أثر هذا القول وقائل هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فما قاله ليس بحق فان الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا وناظر اليه اذ ما أدى افشاؤه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله رحمه الله وان كان مستجما في الظاهر فهو قريب المسالك بادي الصحة للمتأمل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك أقوالهم وسر الالوهية الذي بمعرفته يستحق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لا يخلو اما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطلع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والحيرة والتيه ما يبهر العقول ويفقد الاحساس ويقطع عن الدنيا ومافيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه ان يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها اذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها وربما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما يطرأ عليه كما حكي ان شابا من سالكي طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما نظر اليه الشاب مات لساعته فقيل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقته فلما رآني انكشف له وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهي عن الافشاء فأفشى وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلهذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه باخباره فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه باخباره قلنا لم يبطل في حقه جميعها وانما بطل في حقه منها ما خالف الامر الثابت من قبلها ويعد مقوله من الكلام اغلاء وتغليظا لحق الافشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم لمن رزقها أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الا نبي فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة له بالامر المتوجه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكر فيكون كالنبي اذا سئل عن شئ أو وقعت له واقعة لم يحتج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ما عوّد من كشف الحقائق باخبار ملك أو ضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو القاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا له ومعنى يقيس عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر ممن رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا أفشاه لغير أهله وأهداه لمن لا يستحقه كما روي ان عيسى عليه السلام قال لا تعلقوا الدر في أعناق الخنازير وانما أراد ان لا يباح العلم غير أهله وقد جاء لا تمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما تطلع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلا انه من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشف له انه من أهل النار كل انهماكه فلا يحتاج الى تعب زائد ولا نصب مكابد فلو عرف كل واحد عاقبته ومآله بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من مخبر استروح الضعيف الى ما يسمع من ذلك فيتعطل وينخرم حاله وينحل قيده وبعد هذا فلا يحمل كلام سهل رحمه الله

أظهروه لبطلت الاحكام وهذا القائل ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم فما ذكره ليس بحق بل الصحيح أنه لا تناقض فيه وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفى والجلى واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التى ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها لا بان يتوصل الى أن ينكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكلف به كافة الخلق ولولا أنه من الاعمال لما أوردناه فى هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه لما أوردناه فى الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقى هو صفة سر القلب وباطنه ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال فى مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز فى حله فمن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو الى الكفر أقرب منه الى الايمان بل الاسرار التى يختص بها المقربون بدركها ولا يشاركهم الاكثرون فى علمها ويمتنعون عن افشائها اليهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشئ فى نفسه دقيقا تكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

الاعلى ما تعذر لا على ما وجد ولذلك جعله مقرونا بحرف لو الدال على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله فى ظاهر الامر والله أعلم اه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات) القرآنية (والاخبار) الواردة من طريق الثقات (تتطرق اليها تأويلات) تصرفها عن ظواهرها (فبين) لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشريعة وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أى ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أى انقسام العلوم الى خفية وجلية (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤمر بالكتمان (بل يكون الخفى والجلى) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمرا جسيما (وينجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذى نحن بصدده (وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التى ذكرناها) فى هذا الكتاب (من أعمال القلوب فقد تعبدنا) وألزمنا (بتلقيها بالقبول) والاذعان (والتصديق بعقد القلب عليها) وربطه عليها أشار بذلك الى معناها اللغوى (لا بان يتوصل) بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هى هى (فان ذلك لم يكلف به كافة الناس) والا وقعوا فى حرج عظيم (ولولا انه) أى مجموع ما ذكر من العقائد (من الاعمال لما أوردناه فى هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القلب لا باطنه لما أوردناه فى الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقى) الذى هو معرفة الاشياء على ما هى عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (فى مناقضة الظاهر للباطن) فى بادئ الرأى (فلا بد من) ايراد (كلام وجيز) مختصر (فى حله) والكشف عن مظانه (فمن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر) والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد (بل الاسرار التى تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدركها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركهم الاكثرون) من العلماء (فى علمها) أى معرفتها (ويمنعون من افشائها) واظهارها (اليهم) فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشئ فى نفسه) أى حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدة خفائه (تكل أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشئ (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذى ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخارى ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبى صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيأ الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبى صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التى فى الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شئ فلم يجبهم فأتاه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

حقيقته مما تكل الافهام عن دركه وتقصر الاوهام عن تصوّر كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله فى آخر كتاب العلم (ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح) الذى به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه) وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفا) أيضا (لبعض الاولياء) العارفين بما ألقى فى روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراسخين (وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أى من حيث انه صلى الله عليه وسلم أمسك عن الاخبار عن الروح وماهيته باذن الله تعالى ووحيه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تقاضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول المتشوفة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق وكل تمويه وأطلقت عنان النظر فى مسارح الفكر وخاضت غمرات ماهية الروح تاهت فى التيه وتنوّعت آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل فى شئ كالاختلاف فى ماهية الروح ولو لزمت النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل فى صفات الله تعالى من الخفايا) أى الاسرار الخفية (ما تقصر أفهام الجماهير) أى كثير من الناس (عن دركه) ومعرفته (ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (مما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شئ لم يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين المحال ووقعوا فى التعطيل فى حق الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعيا للخلق الى سعادة الآخرة ورحمة للعالمين فكيف ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبى) لم يدركها (أو العنين) هو الذى لا يقدر على اتيان النساء أو لا يشتهين (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذى يدركه) كالسكر أو العسل مثلا (ولا يكون ذلك فهما على التحقيق) كما ينبغى فان اللذة التى تحصل من الجماع خلاف اللذة التى تحصل من استعمال السكر مثلا (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والاكل) وهذا لا استراب فيه وقال المصنف فى المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبى أو عنين ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه والآخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباشر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا السبيل الثانى هو السبيل المحقق المفضى الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضى الا الى توهم الشئ بما لا يشبهه اذ غايتنا أن نمثل لذة الوقاع عنده بشئ من اللذات التى يدركها العنين كلذة الطعام الحلو مثلا فنقول له اما تعرف أن السكر لذيذ فلا تجد عند تناوله حالة طيبة وتحس فى نفسك راحة قال نعم قلنا الجماع أيضا كذلك أفترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هى حتى ينزل فى معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها هيهات هيهات وانما غاية هذا الوصف ايهام وتشبيه ومشاركة فى الاسم لكن يقطع التشبيه بأن يقال ليس كمثله شئ فهو حى لا كالاحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيذ كالسكر ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها فى الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حى عالم قادر عالم فلم نعرف أولا الا بأنفسنا اذ الاصم لا يتصوّر أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع والاكمه معنى قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالما بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء فلا يمكنه أن يفهم شيأ الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولا ما هو متصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه ولو فى الاسم لم يتصوّر فهمه البتة فما عرف

أحد

حقيقته مما تكل الافهام عن دركه وتقصر الاوهام عن تصوّر كنهه ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفا لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه بل فى صفات الله عز وجل من الخفايا ما تقصر أفهام الجماهير عن دركه ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شئ لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبى أو العنين لم يفهمها الا بمناسبة الى لذة المطعوم الذى يدركه ولا يكون ذلك فهما على التحقيق والمخالفة بين علم الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والاكل

أحد الا نفسه ثم قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتتعالى صفات الله وتتقدس عن أن تشبه صفاتنا (وبالجملة فلا يدرك الانسان الا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه (أو مما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالمناسبة اليه يفهم ذلك لغيره) مقايسة (ثم) انه (قد يصدق) في نفسه (بان بينهما تفاوتا) وتمييزا (في الشرف والكمال) والعلو (فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ماهو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أي ما ثبت لله تعالى (أكمل وأشرف) وأعلى (فيكون معظم تحويمه) وتعريجه (على صفات نفسه) فقط (لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة قال المصنف في المقصد الاسنى ولا ينبغي أن يظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أترى الى الضدين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف كثيرة اذ السواد يشارك البياض في كونه عرضا وفي كونه مدركا بالبصر وأمورا أخر سواه افترى من قال ان الله تعالى موجود لا في محل وانه سميع بصير عالم مريد متكلم حي قادر فاعل وللانسان أيضا كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا أقل من اثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمشابهة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية فكون العبد رحيما صبورا شكورا لا يوجب المماثلة ولا لكونه سميعا بصيرا عالما قادرا حيا فاعلا اه (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) أخرج مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك في سجوده قاله العراقي قلت قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة هو حماد ابن أسامة عن عبد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن الاعرج عن أبي هريرة عن عائشة رضي الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن صحابي أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنه جلاله) وقال المصنف في المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه بل معناه اني لا أحيط بمحامدك وصفات الهيتك وانما أنت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الا بالحيرة والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته اه (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد الاسنى (ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبي صلى الله عليه وسلم غير النبي وأما من لا نبوة له أصلا فلا يعرف من النبوة الا اسمها وانها خاصية موجودة لانسان بها يفارق من ليس نبيا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصية الا النبي خاصة فأما من ليس بنبي فلا يعرفها البتة ولا يفهمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال في موضع آخر منه الخاصية الالهية ليست الا لله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله واذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره فاذا الحق ما قاله الجنيد لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجبه فقال سبح اسم ربك الاعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة وقيل لذي النون وقد أشرف على الموت ماذا تشتهي قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة اه (وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه) في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) وروى

وبالجملة فلا يدرك الانسان الا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال أو مما كانت له من قبل ثم بالمقايسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ماهو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنه جلاله ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل وقال الصديق رضي الله عنه الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن درك الادراك ادراك قال المصنف فى كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هى انهم لا يعرفونه وانهم لا يمكنهم البتة معرفته وانه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا الله تعالى فاذا انكشف لهم ذلك انكشافا برهانيا فقد عرفوه أى بلغوا المنتهى الذى يمكن فى حق الخلق من معرفته ثم قال والمعرفة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقى وذلك مسدود الا فى حق الله تعالى فلا يهتم أحد من الخلق لنيله وادراكه الا ردته سبحات الجلال الى الحيرة ولا يشرئب أحد لملاحظته الا غطى الدهش طرفه وأما السبيل الثانى وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تتفاوت مراتبهم فليس من يعلم انه عالم قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته فى ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ممعنا فى التفصيل ومستغرقا فى دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البون البعيد مالا يكاد يحصى وفى تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثال ولله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم التقى الكامل مثلا مثل الشافعى رضى الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المزنى تلميذه والبواب يعرف انه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى اليه على الجملة والمزنى يعرفه لا كمعرفة البواب بل يعرفه بمعرفة محيطة بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذى يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تلميذه الذى لم يحصل الا نوعا واحدا فضلا عن خادمه الذى لم يحصل شيأ من علومه بل الذى حصل علما واحدا فانما عرفه على التحقيق عشره اذا ساواه فى ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ماقصر عنه الا بالاسم وايهام الجملة وهو انه يعرف انه يعلم شيأ سوى ماعلمه فكذلك فافهم تفاوت الخلق فى معرفة الله تعالى فبقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته فى الدنيا والآخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فاذالم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقية قلنا هيهات ذلك لا يعرفه بالكمال فى الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيأ مبهما لا ندرى حقيقته لكن ندرى أن له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا علما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواه تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلا بل ايهامية تشبيهية (ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغى أن تبذل بايداعها فى الكتب واذا جاء هذا عرضا غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ما تكل الافهام عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله فى قوله صلى الله عليه وسلم ان لله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورده المصنف فى كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة والباقى سواء قال وفى بعض الروايات سبعمائة وفى بعضها سبعين ألفا اه وفى كتاب الاسماء والصفات لابى منصور التميمى انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه كل شئ أدركته وفى رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقى أخرج أبو الشيخ بن حبان فى كتاب العظمة من حديث أبى هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

والنقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع الى الغرض وهو أن أحد الاقسام ما تكل الافهام عن ادراكه ومن جملته الروح ومن جملته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله فى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه لسبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني
من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة ولمسلم من حديث أبي موسى
حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ولابن ماجه كل شئ أدركه
بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى
الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه يراهم ولا يجوز
أن يكون مستورا بحجاب لان ما ستره غيره فساتره أكبر منه وليس لله عز وجل حد ولا نهاية فلا يصح
أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب
عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فسمعه يقول في يمينه لا والذي
احتجب بسبعة اطباق فعلاه بالدرة وقال له يالكع ان الله لا يحتجب عن خلقه بشئ ولكنه حجب خلقه
عنه فقال له القصاب أولا أكفر عن يميني يا أمير المؤمنين فقال لا انك حلفت بغير الله فأما قوله لو كشفها
لاحرقت سبحات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرحمة عن النار لاحرقت من على
الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انها حجب لغيره لانه غير محصور
في شئ وقيل معناه ان لله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهدها الخلق لقامت مقام العيان في
الدلالة عليه غير انه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالادلة
النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الانوار في
تفسير هذا الحديث ما نصه ان الله متجل في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا محالة وان
المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من
يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكنني أن أتكلف حصرها لكني لا أثق بما يلوح
من تحديد وحصر اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبعمائة أو سبعين ألفا فتلك لا يستقل بها
الا القوة النبوية مع ان ظاهر ظني ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجري العادة بذكر
أعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي يمكنني الآن
أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان
والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فرق وأصناف الفرقة الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله
بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف
منشأ ظلمتهم من الحس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقايسات عقلية فاسدة
وفي الصنف الاول طوائف ستة لا يخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والتشوق الى معرفة
ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المجسمة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء
كلهم أصناف القسم الثاني الذين حجبوا بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار
وهم أربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة
لا تتناهى في الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة
الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحريكها الى الذي
فطر السموات وفطر الارض بتحريكها فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم
اذ وجدوهم من قبله فأحرقت سبحات وجهه وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه الناظرون وبصيرتهم اذ
وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى ولكن
بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانمحقت
منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيهم

سلطان الجلال وانمحقوا وتلاشوا فى ذاته ولم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا فهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج فى الترقى والعروج عن التفصيل الذى ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا فى أوّل وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أوّلا ما غلب على الآخرين آخرا وهجم عليهم التجلى دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسى أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الاوّل طريق الخليل والثانى طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما والله أعلم بأسرار اقدامهما وأنوار مقامهما فهذه اشارة الى أصناف المحجوبين ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا واذا فتشت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الاقسام التى حصرناها فانهم انما يحجبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اهـ (القسم الثانى من الخفيات التى تمتنع الانبياء) عليهم السلام (والصديقون) ومن على قدمهم من الاولياء العارفين والعلماء الراسخين (عن ذكرها) وبيانها (ماهو مفهوم فى نفسه) أى فى حد ذاته (لا يكل الفهم عنه) ولا يقصر عن ادراكه (ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين) بالافتتان فى دينه (ولا يضر بالانبياء والصديقين) لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم فى المعرفة الحقيقية وأكثر المستمعين لا يخلوا اما أن يكون جاهلا فذكره له تورط فى الكفر من حيث لا يشعر أو عارفا فعجزه عن تفهيمه كعجز البالغ عن تفهيم ولده الصبى مصالح بيته وتدبيره بل عن تفهيمه مصلحته فى خروجه الى المكتب بل كعجز الصانع عن تفهيم النجار دقائق صناعته فان النجار وان كان بصيرا فى صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فالمشغولون بالدنيا وبالعلوم التى ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذى منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يتكلمون فى القدر ويسألون عنه وقال أبهذا أمرتم (فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق) مفتنا لهم فى دينهم (كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش) جمع خفاش وهو طائر معروف (وكما تضر رياح الورد بالجعل) بضم الجيم وفتح العين نوع من الخنافس يدحرج العذرة وقد نظمه ابن الوردى فى لاميته بقوله

أيها الجاعل قولى عبثا * ان طيب الورد مؤذ بالجعل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا و) سائر (المعاصى والشرور بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق فى نفسه) أى فى حد ذاته (وقد أضر سماعه بقوم) من المعتزلة (اذ أوهم ذلك عندهم دلالة على السفه) ضد الرشد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم) فنسبوا ذلك الى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أوهموا فيه وتوهموه وسموا أنفسهم بأهل العدل فى التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألحد ابن الراوندى) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أيضا فى بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفريات يتناشده الناس وراوند التى ينسب اليها هى قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شيعة (وطائفة من المخذولين) الذين على قدمه فى سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أى بمثل قول المعتزلة فزعم جمهورهم ان المعاصى كلها كانت من غير مشيئة لله فيها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شئ من المعاصى كما زعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خالق الشهوات للانسان الزنا والمعاصى ولا يجوز أن يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أفشى) أى أظهر (أوهم أكثر الخلق عجزا) فى قدرة الله تعالى (اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم) ويصرفه عنهم بأوّل وهلة فلذلك جاء الامر بالكتمان فى بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقاتها) المعلوم (وانها) تقوم (بعد) مضى (ألف سنة) من الهجرة مثلا (أو أكثر أو أقل لكان ذلك

(القسم الثانى) من الخفيات التى تمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ماهو مفهوم فى نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالانبياء والصديقين وسر القدر الذى منع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش وكما تضر رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصى والشرور كله بقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق فى نفسه وقد أضر سماعه بقوم اذ أوهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم وقد ألحد ابن الراوندى وطائفة من المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفشى لاوهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقاتها وأنها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

مفهوما ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفا من الضرر فلعل المدة اليها بعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكتراثها ولعلها كانت قريبة فى علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشئ بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب وله مصلحة فى أن يعظم وقع ذلك الامر فى قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقلد الدر فى أعناق الخنازير فكنى به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهر اللفظ والمحقق اذا نظر وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان فى موضعه خنزير تفطن لدرك السر والباطن فيتفاوت الناس فى ذلك ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك ... متقابلان على السماك الاعزل
لازال ينسج ذاك خرقة مدبر ... ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فانه عبر عن سبب سماوى فى الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى بالصورة التى تتضمن عين المعنى أو مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة على النار وأنت ترى أن ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظما ورمى النخامة فيه تحقير له فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار

مفهوما) أى معلوما فى الاذهان (ولكن لم يذكر) ذلك نظرا (لمصلحة العباد وخوفا من) وقوع الناس فى (الضرر) والفساد (فلعل المدة اليها بعيدة فيطول الامد) فتقسو قلوبهم (واذا استبطأت النفوس) البشرية (العقاب) وعلمته بعيدا (قل اكتراثها) فى أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة فى علم الله تعالى و) لكن (لو ذكرت) أى ذكر ميقاتها (لعظم الخوف) وامتلأت الصدور من الرهبة (وأعرض الناس عن الاعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطل نظامها فلاجل هذه النكتة أخفى أمرها (فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالا لهذا القسم) الثانى فى أن أصل ذلك مفهوم لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره مضر بالاكثرين (القسم الثالث أن يكون الشئ بحيث لو ذكر صريحا) ظاهرا (لفهم) معناه (ولم يكن فيه ضرر) يصيب السامع (ولكن يكنى عنه) أى يؤتى بالكناية (على سبيل الاستعارة والرمز) أى الاشارة والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ للمبالغة فى التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر مصرحا (وله مصلحة) ظاهرة (فى ان يعظم وقع ذلك الامر فى قلبه كما لو قال قائل) لقيت أسدا يعنى رجلا شجاعا فلا يخفى ان هذا أوقع فى القلب من قوله لقيت رجلا شجاعا وأخصر وكذا قوله (رأيت فلانا يقلد الدر فى أعناق الخنازير فكنى به عن افشاء العلم) ونشره (وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه) أول وهلة (ظاهره) الذى هو تقليد الدر فى أعناق الخنازير حقيقة (والمحقق) الكامل (اذا نظر) ببصيرته (وعلم ان ذلك الانسان لم يكن معه در) وهو الجوهر المعروف (ولا كان فى موضعه خنزير) وهو الحيوان المعروف (تفطن لدرك السر الباطن) فوجده أراد بالدر العلم والحكمة وأراد بالخنزير الجهال والبلداء وأراد بالتعليق البث والافادة (فيتفاوت الناس بذلك) أى من هنا جاء التفاوت فى فهوم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك ... متقابلان على السماك الاول)

السماك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهما سماكان أعزل ورامح وفى بعض النسخ السماك الاعزل ورامح وفى بعضها على السماء الاول

(لازال ينسج ذاك خرقة مدبر ... ويخيط صاحبه ثياب المقبل

وفى البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أى الشاعر (عبر عن سبب سماوى) هكذا قالوا منسوب الى السماء والهمزة تقلب واوا عند النسب وفى نسخة سمائى (فى الاقبال والادبار برجلين صانعين) الخياط والحائك (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور التى تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى) أى ينقبض (من النخامة) وهى بالضم ما يلقيه الانسان من فيه أو أنفه (كما تنزوى الجلدة عن النار) أى عن مماستها قال العراقى هذا لم أر له أصلا فى المرفوع وانما هو فى قول أبى هريرة رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفا على أبى هريرة وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة فى المسجد فى القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبل ربه فيتنخع امامه أيحب أحدكم أن يستقبل فيتنخع فى وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة) الذى يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظما) فى القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقير له فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة رضى الله عنه رفعه (أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

وذلك من حيث الصورة لم يكن قط ولا يكون (٧٦) ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن لحقيقته للونه وشكله بل لخاصيته
وهى البلادة والحمق ومن
رفع رأسه قبل الامام فقد
صار رأسه رأس حمار فى معنى
البلادة والحمق وهو المقصود
دون الشكل الذى هو
قالب المعنى اذ من غاية
الحمق ان يجمع بين الاقتداء
و بين التقدم فانهما
متناقضان وانما يعرف ان
هذا السر على خلاف
الظاهر اما بدليل عقلى
أو شرعى اما العقلى فان
يكون حمله على الظاهر غير
ممكن كقوله صلى الله عليه
وسلم قلب المؤمن بين
أصبعين من أصابع الرحمن
اذ لو فتشنا عن قلوب
المؤمنين فلم نجد فيها
أصابع فعلم أنها كناية
عن القدرة التى هى سر
الاصابع و روحها الخفى
وكنى بالاصابع عن القدرة
لان ذلك أعظم وقعا فى تفهم
تمام الاقتدار ومن هذا
القبيل فى كنايته عن
الاقتدار قوله تعالى انما
قولنا لشئ اذا أردناه أن
نقول له كن فيكون فان
ظاهره ممتنع اذ قوله كن
ان كان خطابا للشئ قبل
وجوده فهو محال اذ المعدوم
لا يفهم الخطاب حتى يمتثل
وان كان بعد الوجود فهو
مستغن عن التكوين
ولكن لما كانت هذه
الكناية أوقع فى النفوس فى تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا
ولكنه روى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد فى تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآية

وأخرجه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه كذلك كلهم فى الصلاة وفى رواية ألا يخشى أحدكم اذا رفع رأسه أى من السجود فهو نص فيه وعند أبى داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص وألحق به الركوع لكونه فى معناه وانما نص على السجود لمزيد مزية فيه اذ المصلى أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب كذا فى الفتح وعند ابن خزيمة قبل الامام فى صلاته وقوله رأسه أى التى خبث بالرفع تعديا رأس حمار وفى رواية ابن حبان رأس كلب (وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن بحقيقته للونه وشكله بل بخاصيته اللازمة فيه وبلادته) وحمقه (ومن رفع رأسه قبل الامام) فى ركوعه أو سجوده (فقد صار رأسه رأس حمار فى) جامع هو (معنى البلادة والحمق وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذى هو قالب المعنى اذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء) بامام (و بين التقدم) عليه (فانهما متناقضان) وفى حكمه الذى يسبق الامام فى حركاته كلها ولكن النص انما أتى فيمن يرفع قبله وهذا الذى ارتضاه المصنف فى تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه وعلم منه انه كبيرة للتوعد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوى ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية وأبطلها أحمد كالظاهرية ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الاكثر من وقوع المسخ فى هذه الامة ولا يلزم من الوعيد الوقوع وقال صاحب الفيض ليس للتقدم على الامام سبب الا الاستعجال ودواؤه أن يستحضر بانه لا يسلم قبله و روى عن جابر بن سمرة رفعه أما يخشى أحدكم اذا رفع رأسه فى الصلاة أن لا يرجع اليه بصره أخرجه الامام مسلم وابن ماجه (وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر) أى من منطوق اللفظ (اما بدليل عقلى أو شرعى أما العقلى) وهو الذى يكون مستنده من طريق العقل (بأن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما (فأقره السلف رحمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسيأتى ان الامام أحمد حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ أحدها هذا الحديث كما سيأتى قريبا فى كلام المصنف (وخالف فيه قوم من المتأخرين فقالوا لابد من تأويله (اذ لو فتشنا عن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع فعلم انها ليست) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدر له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا أن يتنحى عن ذلك المكان بل (كناية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا وهى (القدرة التى هى سر الاصابع و روحها الخفى) فيها (و) انما (كنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا) فى النفوس (فى تفهيم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلاعب فلانا على أصبعه أو البلدة الفلانية فى أصبع الامير فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعا و يقينا ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل فى كنايته عن الاقتدار) أى كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا للشئ قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم) الذى لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يمتثل) فالامتثال فرع عن فهم الخطاب وفهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فما لا يوجد كيف يخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو ايجاد شئ مسبوق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع فى النفوس فى تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها) أى الكناية فهذا هو الدليل العقلى (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كما ورد فى تفسير قوله) عز وجل (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآية) أى الى

آخر

آخر الآية وهو قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض (وان معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذى أنزله على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما من الحياة ومصالح العباد فى معاشهم ومعادهم (ومعنى الاودية هى القلوب وان بعضها احتملت شيأ كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (و بعضها) احتملت (قليلا) كواد صغير انما يسع ماء قليلا (و بعضها لم يحمل) شيأ كالوادى الذى فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم حين تخالط القلوب بشاشته (والزبد مثل الكفر) والشبهات الباطلة فتطفو على وجه القلب فالقرآن أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السيل من الوادى زبدا يعلو فوق الماء وأخبر سبحانه انه راب يطفو و يعلو على الماء (فانه) أى الزبد (وان ظهر وطفا على رأس الماء) وفى نسخة على وجه الماء (فانه لا يثبت) فى أرض الوادى ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجها العلم المستنبط من القرآن ربت فوق القلوب وطفت فلا تستقر فيه بل تجفى وترمى (والهداية التى تنفع الناس تمكث) فى القلب وتستقر كما يستقر فى الوادى الماء الصافى ويذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلا آخر فقال ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعنى ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبثه وهو الزبد الذى تلقيه النار وتخرجه من ذلك الجوهر بسبب مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلا لما فيه من الحياة والتبريد والمنفعة ومثلا بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحيى القلوب كما تحيى الارض بالماء وتحرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخائمها كما تحرق النار ما يلقى فيها وتميز زبدها من زبدها كما تميز النار الخبث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما فى هذا المثل العظيم من العبرة والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (وفى هذا القسم تعمق جماعة) من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود (فأوّلوا ما ورد فى) أمور (الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما) كوزن الاعمال وتطاير الصحف فى اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أى التأويل فى مثل هذه الامور (بدعة) قبيحة اذ (لم ينقل ذلك بطريق الرواية) عن الثقات وليت شعرى ما الذى حملهم على تأويلها (واجراؤها على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر) ويسد باب التأويلات فى مثل ذلك (القسم الرابع ان يدرك الانسان الشئ جملة) أى على وجه الاجمال (ثم يدركه) بعد (تفصيلا) وذلك (بالتحقيق) أى الاثبات بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالا ملابساله فيتفاوت العلمان) فالعلم الاوّل اجمالى والثانى تفصيلى هبه بدليل أو تجربة (و يكون الاوّل كالقشر) الخارج عن اللب (والثانى كاللباب) المحض الذى يحيط به القشر (ويكون الاوّل كالظاهر والآخر كالباطن) وكل من التعبيرين صحيحان ٧ (وذلك كما يتمثل للانسان فى عينه) ويتراءى (شخص) أى شبح (اما فى الظلمة) الحاجبة من الانكشاف (أو على البعد) منه فى المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب الرائى منه أو المرئى (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أى بين العلمين (ولا يكون الآخر ضد الاوّل) لعدم منافاة أحدهما الآخر فى أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أى طلب كمال له (فكذلك فى العلم والايمان والتصديق) يكون أوّلا شيأ قليلا ثم يكمل (اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق) وهو الافراط فى المحبة (والمرض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت) وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أى كل منها (ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع) وهى مرتبة حق اليقين (بل للانسان فى الشهوة) وهى نزوع النفس لما تريده (والعشق) بل (و) فى (سائر الاحوال ثلاثة أحوال) وفى بعض النسخ بل الانسان فى الشهوة والعشق

وان معنى الماء ههنا هو القرآن ومعنى الاودية هى القلوب وان بعضها احتملت شيأ كثيرا وبعضها قليلا وبعضها لم يحمل والزبد مثل الكفر والنفاق فانه وان ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التى تنفع الناس تمكث وفى هذا القسم تعمق جماعة فأوّلوا ما ورد فى الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر *(القسم الرابع)* أن يدرك الانسان الشئ جملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بان يصير حالا ملابساله فيتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثانى كاللباب والاول كالظاهر والثانى كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان فى عينه شخص فى الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الاخير ضد الاول بل هو استكمال له فكذلك العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان فى الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة أحوال

متفاوتة وإذا كانت متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد تصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال

وكذلك من علوم الدين مايصير ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ماقبل ذلك ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة تتفاوت الخلق وليس في شئ منها باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر والسلام

(القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فلم يتركني وراء الحجر الذي ورائي فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فالبليد يفتقر في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان أتينا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده فالبليد يفتقر فيه الى أن يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانية الله سبحانه كما يقال

وسائر الاحوال ثلاثة أحوال (متفاوتة و) ثلاثة (اذا كانت متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر عند وقوعه والآخر بعد تصرمه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققك بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالاكل (يخالف التحقق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (مايصير ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ماقبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة) في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة) المذكورة (تتفاوت الخلق وليس في شئ منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا الظاهر يناقض الباطن (بل يتممه) ويكمله (كما يتمم اللب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي الجارحة وله نغمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولو لم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ماتلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يتجاوزه (ويعتقده نطقا بالحقيقة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الآذان ولا يقال الا للانسان ولا يقال لغيره الا على سبيل التبع وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولو لم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وماهيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع لغيرها بما ينتج في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أي المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول) بعضهم

امتلأ الحوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني

وكقول (القائل قال الجدار للوتد) ككتف والمشهور على الالسنة للمسمار (لم تشقني) من شقه اذا أوقعه في المشقة (قال سل من يدقني فلم يتركني وراء) فعل أمر من رأى يرائي أي انظر (الحجر الذي ورائي فهذا) وأمثاله (تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) الاتيان هو المجيء مطلقا وقيل بسهولة والطوع الانقياد ويضاده الكره وطائعين أي منقادين أي لم يمتنعا عليه مما يريد هما به (فالبليد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ بزيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب ويقدر خطابا من صوت وحرف) بحيث (تسمعه الارض والسماء فتجيب بحرف وصوت وتقول أتينا طائعين والبصير) العارف (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أي اخبار (عن كونهما مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سياقة الشئ الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم (فالبليد يفتقر فيه الى ان يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحدانية الله تعالى كما يقال) وهو قول أبي العتاهية وأوله

واعجبا كيف يعصى الاله * أم كيف يجحده الجاحد

(وفي

وفى كل شئ له آية * تدل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول ولكن بالذات والحال وكذلك مامن شئ الا وهو محتاج فى نفسه الى موجد يوجده و يبقيه و يديم أوصافه و يردده فى أطواره فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذووالبصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وأما القاصرون فلا يفقهون أصلا وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كنهه وكماله اذ لكل شئ شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته وتعدا د تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر فى علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفى هذا المقام لارباب المقامات اسراف واقتصاد فمن مسرف فى رفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر والبراهين أوأكثرها حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ وكذلك المخاطبات التى تجرى من منكر ونكير وفى الميزان والصراط والحساب ومناظرات أهل النار وأهل الجنة فى قولهم افيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان ذلك كله بلسان الحال وغلا آخرون فى حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضى الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كون كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله فى أرضه

(وفى كل شئ له آية) أى علامة دالة (تدل على انه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة) المتقنة (تشهد لصانعها بحسن التدبير) واصابة العقل (وكمال العلم) وجودة المعرفة (لا بمعنى انها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات و) لسان (الحال وكذلك مامن شئ) من الاشياء (الا وهو محتاج فى نفسه الى موجد يوجده) أى يخرجه من العدم الى الوجود (ويتقنه) أى يحكمه (ويديم أوصافه و يردده فى أطواره) المختلفة (فهى بحالها تشهد لخالقها بالتقديس) والتنزيه والضمير راجع الى الاشياء وفى بعض النسخ فهو بحاجته يشهد لخالقه (يدرك شهادتها ذو والبصائر) الكاملة (دون الجامدين على الظواهر) فلا حظ لهم فى ادراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) يعنى ليس فى وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الاشياء الخفية وقيل هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون ذلك) (أصلا وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل اليمين (والعلماء الراسخون) فى علومهم (فلا يفقهون كنهه وكماله) وكنه الشئ حقيقته ونهايته (اذ لكل شئ شهادات شتى) أى على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتنزيهه (و يدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذى أعطيه (وبصيرته) التى خص بها دون غيره (وتعداد تلك الشهادات) أى كل شهادة شهادة تفصيلا (لا تليق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضا مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر فى علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الاقسام الاربعة المتقدمة (وفى هذا المقام لارباب المقامات اسراف) أى مجاوزة الحدود (واقتصاد) أى الوقوف على مقام بين مقامين (فمن مسرف) مفرط (فى دفع) وفى نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أوأكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم) أى بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ) أى جعله ناطقا (وكذلك المخاطبات التى تجرى من منكر ونكير) حين حلول الانسان فى القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور (و) كذلك (فى الميزان) ذى الكفتين ووزن الاعمال (وفى الحساب) وتطاير الصحف فى اليمين أو الشمال (ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (فى حسم الباب) أى سد باب التأويل مطلقا وهم من السلف (منهم) الامام (أحمد بن) محمد بن (حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعنى سد باب التأويل على الاطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أى اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى فى كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن على بن سليمان المرداوى الحنبلى فى كتابه تحرير الاصول وتهذيب المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركا بين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز فى مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتى البحث فيه فى موضعه ونشبع الكلام هنالك (حتى سمعت بعض أصحابه) أى الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله فى أرضه) قال العراقى أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو بلفظ الحجر يمين الله

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الحجر يمين الله في الارض يصافح بها عباده قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشر كذبه ابن شيبة وغيره وقال الدارقطني هو في عداد من يضع وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الحجر يمين الله فمن مسحه فقد بايع الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه البرقاني وأيضا العلاء بن سلمة الرواس قال الذهبي متهم بالوضع ثم ان معنى قوله يمين الله أي هو بمنزلة يمينه ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الوافد قبل يمينه والحاج أول ما يقدم يسن له تقبيله فلذا نزل منزل يمين الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) اخرجه مسلم من حديث عبدالله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن) أخرج أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واجد نفس ربكم من قبل اليمن ورجاله ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله تعالى حسما يقتضي جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على شئ والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصلاح الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكرابيسي وقوله فيه وكذلك هجره الحرث المحاسبي على ما سبق الايماء الى شئ من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الراقع (وخرج عن حد الضبط وجاوز) مرتبة الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشهد له سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أي الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكا والاوزاعي وسفيان والليث عن هذه الاحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة له في باب ما جحدته الجهمية من كلام الله مع موسى بن عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بلى تكلم بصوت هذه الاحاديث نمرونها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان السلف الصالح نهوا الناس عن اتباع أرباب البدع وعن الاصغاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدال في التعرض بالآي المتشابهة سدا للذريعة واستغناء عنه بالمحكم وأمروا بالايمان وبامراره كما جاء من غير تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لما سئل عن) معنى (الاستواء) في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أورده المصنف هكذا في آخر الجام العوام وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ انه سئل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال اللالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقري مذاكرة حدثنا عبدالله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبدالله قال جاء رجل الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبدالله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال فما رأيت مالكا وجد من شئ كوجده من مقالته وعلاه الرحضاء يعني العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي منه فقال فسري عنه فقال الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبدالله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن ميمون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبدالله عن رجل قد سماه عن مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف أو غيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

الله

وقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم اني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الامر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد اذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط فلا باس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون أمروها كما جاءت حتى قال مالك رحمه الله لما سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة

الله الحافظ أخبرني أحمد بن محمد بن اسمعيل بن مهران حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أخي رشدين بن سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه قال فاطرق مالك وأخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجوه قال فاخرج الرجل وقد روى هذا القول أيضا عن ابن عيينة قال اللالكائي أخبرنا عبد الله بن أحمد النهاوندي أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وقد روى ايضا ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرج اللالكائي بسنده المتقدم الى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن الاستواء فساقه بعينه ورواه أبو الشيخ من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل ربيعة بمعناه أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعة كما أن مالكا كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة وان اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على منهجها أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل اجازة أخبرنا عبد الله بن سالم أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا يوسف بن عبد الله أخبرنا محمد ابن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أخبرنا ابن عبد الدائم أخبرنا ابراهيم بن البرقي أخبرنا مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفوارس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الاشرس الانصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي عن قرط بن خالد عن الحسن عن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به ايمان والجحود به كفر وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم الى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي أخبرنا أبو الحسن السعدي أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد أخبرنا هبة الله بن الحصين أخبرنا أبو طالب بن غيلان أخبرنا ابراهيم بن محمد المزكي أخبرنا أبو العباس أحمد ابن محمد بن الازهر ثنا محمد بن الاشرس أبو كنانة بصري ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد المجيد ثنا قرة بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد المجيد وقرة وفي سياق السند الاول عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه والايمان به واجب بدل قولها والاقرار به ايمان والباقي سواء وأبو يحيى الوراق في السند الاول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كبيسة وقد أخرج هذا الحديث من طريقه اللالكائي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعه منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كنانة محمد بن أشرس الانصاري فساقه ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى الوراق هو ابن كبيسة به ورواه أبو عثمان الصابوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن كبيسة به وقال فيه عن محمد بن الاشرس الوراق أبي كنانة ورواه أبو نعيم الاصبهاني في كتاب الحجة عن ابراهيم بن عبد الله بن اسحق المعدل سمعه منه بنيسابور عن أبي العباس أحمد بن محمد الازهري الحافظ عن محمد بن الاشرس أبي كنانة البصري به وقد تفرد بهذا الحديث أبو كنانة واختلف عليه فيه فرواه أبو عبد الله بن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي ثنا الحسين بن حميد ثنا محمد بن أشرس أبو كنانة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرة بن خالد فذكره ورواه أيضا في التوحيد عن محمد بن اسحق البصري عن الحسن بن الربيع الكوفي عن محمد بن أشرس أبي كنانة الكوفي عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل

ودهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أوّلوا من صفاته تعالى الرؤية واولوا كونه سميعا بصيرا وأوّلوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد واولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهدى لا بالسماع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف والاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله

الحنفي الكوفي عن قرة بن خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصاري في اسم أبي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصري السند والله أعلم وقال ابن اللبان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أي كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فاثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أي انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والايمان به على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الايمان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أي حادث لان الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولا له نور كنورهم يهديه لصفات ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سببا لاشتباهه على الناس وزيغهم عن المراد اهـ (وذهبت طائفة الى الاقتصاد ففتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أي فرقة الاشاعرة عامة وقد سبق في ترجمة الاشعري أن هذا قول لابي الحسن الاشعري وان له قولا ثانيا وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقلاني وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أوّلوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأوّلوا قوله سميعا بصيرا) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائي معنى قولنا للحي انه سميع بصير يفيد انه حي يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئي اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئي ولم تكن بالحي آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعا للمسموع ورائيا للمرئي من غير حصول معنى هو سمع أو بصر فيه وسيأتي البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأوّلوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة) أي المتعلقة بها (ولكن أقروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقروا (بالجنة) وانها موجودة (واشتمالها على) أنواع (المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة و) كذلك أقروا (بالنار) الا انهم قالوا ليست موجودة الآن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (ويحرق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن ترقيهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة) وهم حكماء اليونان واليهم نسبت الفلسفة (فأوّلوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقا واستبعدوه (وقالوا ببقاء النفوس) المجردة (وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعقل (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن ربقة الشريعة (وبين جمود الحنابلة) ووقوفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك خفي (لا يطلع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهدى) قذف في بصائرهم (لا بالسماع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور واتضحت الاشياء على ما هي عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين أقروه) وأثبتوه (وما خالف) ذلك (أوّلوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم) فيه (ولا يتعين له موقف) يطمئن اليه (والاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجام العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

الجسمية

الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق على الوجه الذى قاله وأراده وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فان لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامساك فهو أن لا يتصرف فى تلك الالفاظ بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الايراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه من البحث والتفكر والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد ان ذلك ان خفى عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أوعلى الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغى أن يظن بالسلف الخلاف فى شئ منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الاسئلة بالخوض فى التأويل والتفصيل بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكره السلف وهو المبالغة فى التقديس والتنزيه ونفى التشبيه وانه تعالى منزه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة فى هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر فى بالكم وهجس فى ضمائركم وتصور فى خواطركم فالله تعالى خالقها وهو منزه عنها وعن مشابهتها وانه ليس المراد بالاخبار شيأ من ذلك واما هو حقيقة المراد فلستم من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أمركم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيأ من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضا فى التأويل هو بيان معناه بعد ازالة ظاهره وهذا اما أن يقع من العامى أو من العارف مع العامى أو من العارف مع نفسه بينه و بين ربه فهذه ثلاثة مواضع الاول تأويل العامى على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك فى تغريقه وبحر المعرفة أبعد غورا وأكثر مهالك من بحر الماء لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزيل الا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الابدية فشتان بين الخطرين الموضع الثانى أن يكون ذلك من العالم مع العامى وهذا أيضا ممنوع ومثاله أن يجر السابح الغواص مع نفسه عاجزا عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فانه عرضه لخطر الهلاك فانه لا يقوى على حفظه فى لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند التطام الامواج واقبال التماسيح فاتحة فاها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفى معنى العوام الاديب النحوى والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى المتجردين لعلم السباحة فى بحر المعرفة القاصرين أعمارهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى فى العلوم والاعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها فى القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقرين للدنيا بل للآخرة والفردوس الاعلى فى جنب محبة الله تعالى فهؤلاء هم أهل الغوص فى بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسنى فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه فى سر قلبه بينه و بين ربه وهو على ثلاثة أوجه فان الذى انقدح فى سره انه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلا اما أن يكون مقطوعا به أو مشكوكا فيه أو مظنونا ظنا غالبا فان كان قطعيا فليعتقده وان كان مشكوكا فليجتنبه ولا يحكمن على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك فى المشكوك فيه التوقف وان كان مظنونا فاعلم ان للظن تعلقين أحدهما فى المعنى الذى انقدح عنده هل هو جائز فى حق الله تعالى أم هو محال والثانى أن يعلم قطعا جوازه ولكن يتردد

هل هو المراد باللفظ أم لا و بينهما تفاوت لان كل واحد من الظنين اذا انقدح فى النفس وحاك فى الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فان للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وظيفتان جديدتان احداهما لا يدع نفسه تطمئن اليه جزما من غير شعور بامكان الغلط فيه فلا ينبغى أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطلق القول بان المراد بالاستواء كذا و بالفوق كذا لانه حكم لما لا يعلم وقد قال ولا تقف ماليس لك به علم لكن يقول أنا أظن انه كذا فيكون صدقا فى خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبناء على ضميره ثم أورد فى بيان التصرفات الممنوعة الجمع بين المفترقات والتفريق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا فى جميع هذه الاخبار خاصة ورسم فى كل عضو بابا فقال باب فى اثبات الرأس و باب فى اثبات اليد و باب فى اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة فى فهم السامعين معانى صحيحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الانسان صار جميع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظواهر وايهام التشبيه وصار الاشكال فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما يوهم خلاف الحق أعظم فى النفس وأوقع بل الكلمة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة مالا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعى بخبر التواتر مالا يحصل بالآحاد و يحصل من العلم القطعى باجتماع القرائن مالا يحصل بالآحاد وكل ذلك نتيجة الاجتماع اذ يتطرق الاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات وأما التفريق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة له مؤثرة فى تفهيم معناه ومرجحة للاحتمال الضعيف فيه فاذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يسلط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المقهور وهى فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بلى ينبغى أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية فى وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالابوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام فى مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف فى الجمود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذى ورد باللفظ الذى ورد والحق ماقالوه والصواب مارأوه فأهم المواضع بالاحتياط ماهو تصرف فى ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأى خطر أعظم من الكفر والله أعلم (والآن فنكشف الغطاء عن حد الاقتصاد فى هذه الامور داخل فى علم المكاشفة والقول فيه يطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتحيرت فيه العقول (فلا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له وقد انكشف) سره (بهذه الاقسام الخمسة) المذكورة بأمثلتها (واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء ممن لم يتصف بصفات الخواص التى ذكرت (على ترجمة) أى بيان (العقيدة التى حررناها) وقد سبقت وهى فى أوراق يسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أى مما زاد عليها وذلك (فى الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

والآن فنكشف الغطاء عن حد الاقتصاد فى هذه الامور داخل فى علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وانه غير مخالف له فقد انكشف بهذه الاقسام الخمسة أمور كثيرة واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التى حررناها وأنهم لا يكلفون غير ذلك فى الدرجة الاولى الا اذا كان خوف

تشويش) أى يكون فى بلد يشوّش عليه فى عقيدته (لشيوع البدعة) الحادثة وانتشارها فيحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى فى الدرجة الثانية) بالتدريج (الى) النظر فى (عقيدة جامعة مانعة (فيها لوامع) جمع لامعة (من الادلة) العقلية والنقلية وقد سمى امام الحرمين شيخ المصنف كتابه لمع الادلة فى قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطوّلات (من غير تعمق) فيها بارسال الرسن فى ابحاث خارجة عن أصل المقصد (فانورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع) المضيئة أنوارها الواضحة أسرارها (ولنقتصر فيها) أى فى تلك اللوامع (على ما حررناه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائرا ومجاورا وذلك فى أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناه) لاجل ذلك (الرسالة القدسية) اسنادا الاعلى مسماه (وهى) كما ترى (مودعة فى هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواعظ والنصائح فنها رسالة أرسلها الى الموصل مسماة بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهى نحو ثلاثة أوراق ذكر فى آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجمه قول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فينبغى أن يصدقه فى صفات الله عز وجل وفى اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أما فى الآخرة فالايمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حى قادر عالم متكلم مريد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث بل لو كان لا يخطر له هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الادلة التى حررها المتكلمون بل مهما حصل فى قلبه التصديق بالحق بمجرد الايمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد المجمل استمر الاعراب وعوام الخلق الا من وقع فى بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحدوثه ومعنى الاستواء أو النزول وغيره فان لم يجد لذلك اثرا فى قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد فى القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقد ان الاستواء حق والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع ايمانا مجملا من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يقنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عندهم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقق الدليل بل الاولى أن يزال شكه من غير ذكر حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بذكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكرت الشبهة لم يؤمن أن تتشبث بقلبه ويكل فهمه عن درك جوابها اذ الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقا لا يحتمله فهمه بل عقله ولهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش فى الكلام وانما زجروا عنه ضعفاء العوام فأما المشتغلون بدرك الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجرى مجرى منع الصبيان على شاطئ الدجلة خوف الغرق ورخصة الاقوياء فيه يضاهى الرخصة للماهر فى صنعة السباحة الا أن هنا موضع غرور ومزلة قدم وهو ان كل ضعيف فى عقله راض من الله بكمال عقله ويظن بنفسه انه يقدر على درك الحقائق كلها وانه من جملة الاقوياء فربما يخوضون ويغرقون فى بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر التى لا تسمح الاعصار الا بواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف فى الايمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى ففيه شغل شاغل اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى أصحابه يختصمون بعد ان غضب حتى احمرت وجنتاه أبهذا أمرتم تضربون كتاب الله بعضه ببعض انظروا الى ما أمركم الله به

تشويش لشيوع البدعة فيرقى فى الدرجة الثانية الى عقيدة فيها لوامع من الادلة مختصرة من غير تعمق فلنورد فى هذا الكتاب تلك اللوامع ولنقتصر فيها على ما حررناه لاهل القدس وسميناه الرسالة القدسية فى قواعد العقائد وهى مودعة فى هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب

فافعلوه ومانهاكم عنه فانتهوا فهذا ينبه على نهج الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرحناه فى كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى وبهذا تم الفصل الثانى من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

(الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد فى) بيان (لوامع الادلة للعقيدة التى ترجمناها بالقدس) وسميناها بالرسالة القدسية لكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذى تفرد بوجوب وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق فى وعوده وعلى آله الآيلين اليه فى مراتب شهوده وأصحابه الفائزين لديه بالتمسك فى مراقى صعوده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للامام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ماهو كالفرائد اليتيمة فى العقد الفريد من الجيد رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد وأن يصرف اليه من الراغبين فى اصلاح عقائدهم القلوب وأن يرفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لاولى الالباب لا ينسى ولا يهجر وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا يحجر وان يكسبنا جميعا به ذكرا جميلا وفى الآخرة ثوابا جزيلا وهاأنا أشرع فى المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديره أؤلف ونحوه وهو يعم جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتتح ونحوه لايهام قصر التبرك على الافتتاح فقط كما حققه البرهان اللقانى والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن المنعم بجلائل النعم كمية أوكيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الاول لدلالته على الذات ثم الثانى لاختصاصه به ولانه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالتتمة والرديف (الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوطة فى شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن ايراده ثانيا (الذى ميز عصابة أهل السنة) التمييز مبالغة فى الميز وهو عزل الشئ وفصله عن غيره وذلك يكون فى المشتبهات كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفى المختلطات نحو قوله وامتازوا اليوم أيها المجرمون وتميز الشئ انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الاشياء فى تفريقها بعد معرفتها والعصابة بالكسر الجماعة من الناس والسنة الطريق المسلوكة والمراد بها طريقة النبى صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الاربعة المحدثون والصوفية والاشاعرة والماتريدية على ماتقدم بيانه فى مقدمة الفصل الثانى (بأنوار اليقين) أى فصلهم عن غيرهم بهذه الانوار التى أشرقت فى صدورهم ثم التمعت فى وجوههم فهم بها عن غيرهم متميزون سيماهم فى وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفنهم بسيماهم (وآثر) بالمد أى اختار (رهط الحق) قال ابن السكيت الرهط والعشيرة بمعنى وقال الاصمعى فى كتاب المصادر الرهط مافوق العشرة الى الاربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره سواء كان قولا أوفعلا أوعقيدة أودينا أومذهبا (بالهداية) وهى دلالة بلطف الى مايوصل (الى) المطلوب وذلك المطلوب هنا اقامة (دعائم الدين) أى أركانه جمع دعامة بالكسر وهى مايشد به الحائط اذا مال يمنعه السقوط والدين وضع الهى يدعو أصحاب العقول الى قبول ماهو عند الرسول (وجنبهم زيغ الزائغين) الزيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائغين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا فى العقائد بمجرد التشهى مايؤدى الى تشبيه أوتعطيل (وضلال الملحدين) أى غوايتهم والملحد المائل عن الحق والالحاد ضربان الحاد الى الشرك بالله والحاد الى الشرك بالاسباب فالاول ينافى الايمان ويبطله والثانى يوهى عراه ولا يبطله والالحاد فى أسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يصح وصفه به والثانى أن تتأول أوصافه على مالا يليق به (ووفقهم) التوفيق تفعيل من الوفاق الذى هو المطابقة وعدم المنافرة واختص فى العرف بالخير (للاقتداء) اى الاتباع (بسيد

(الفصل الثالث) من كتاب قواعد العقائد فى لوامع الادلة للعقيدة التى ترجمناها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وآثر رهط الحق بالهداية الى دعائم الدين وجنبهم زيغ الزائغين وضلال الملحدين ووفقهم للاقتداء بسيد

المرسلين) صلى الله عليه وسلم في سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوفق الذى لا يعاب (للتأسى) أى الاقتداء والاسوة بالكسر والضم القدوة وقيل التأسى اتباع الغائب (بصحبه الاكرمين) أى المشرفين بمشاهدة أنواره وأسراره (ويسرلهم) أى سهل لهم (اقتفاء) أى اتباع (آثار السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم باحسان وأصل السلف من تقدم من الآباء والجدود وفى العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أى وثقوا (من مقتضيات) أى مما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالحبل المتين) أى القوى الذى لا ينقطع بمن تعلق به واستمسك وبهذا المعنى جاءت صفة القرآن فى الحديث وفيه تلميح الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا فى الالفاظ بمقتضى عقولهم فأولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الاولين وعقائدهم) على اختلافها (بالمنهج) وفى بعض النسخ بالنهج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلوك أى سيروا فى سير الاولين ونحلهم التى انتحلوها فما وافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به وما خالف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج العقول) أى ما تنتجه العقول السليمة عن الاهواء والشكوك (وقضايا الشرع المنقول) أى التى قضى بها الشرع ونقل لنا ذلك الثقات والقضية قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلميح الى رفع شأن أهل النظر والبحث فى العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكى فى خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامران عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة فى كلامها مخاطرة اما خطأ فى بعضه واما سقوط هيبة والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة اهـ (وتحققوا ان النطق) باللسان (بما تعبدوا به من قول) هذه الكلمة الطيبة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له طائل) أى نفع (ولا محصول) يحصل منه (ان لم تحقق الاحاطة) أى المعرفة التامة (بما تدور عليه) ارحية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحى ما تدور عليه والمراد هنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان كلمتى الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تتضمن) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد اجمالا وتفصيل ذلك ان معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه فدخل فيه (اثبات ذات الاله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله و) دخل تحت قولنا محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها فى أواخر الفصل الاول (فعلموا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهى أربعة) وهو استعارة بالكناية لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيحية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذى تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب الايمان كالاوتاد للخباء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة فى البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخباء على الاعمدة الاربعة وهذه الاستعارة أعنى التبعية تقع أولا فى المصادر ومتعلقات معانى الحروف ثم تسرى فى الافعال والصفات والحروف وفيه تكلف لان البناء اسم عين لا مصدر الا أن يراد به الفعل وقد تقدم شئ من ذلك فى أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان الاربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الاول) من الاركان الاربعة (فى معرفة ذات الله) عز وجل (ومداره على عشرة أصول وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر) يتحيز (ولا جسم ولا عرض وانه تعالى ليس مختصا بجهة) من الجهات الست (ولا مستقرا على مكان) كالعرش

المرسلين وسددهم للتاسى بصحبه الاكرمين ويسر لهم اقتفاء آثار السلف الصالحين حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين ومن سير الاولين وعقائدهم بالمنهج المبين فجمعوا بالقول بين نتائج العقول وقضايا الشرع المنقول وتحققوا أن النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله ليس له طائل ولا محصول ان لم تحقق الاحاطة بما تدور عليه هذه الشهادة من الاقطاب والاصول وعرفوا أن كلمتى الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات ذات الاله واثبات صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول وعلموا أن بناء الايمان على هذه الاركان وهى أربعة ويدور كل ركن منها على عشرة أصول الركن الاول فى معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وانه سبحانه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان

ونحوه (وانه مرئى وانه واحد) بذكر كل واحد من هذه العشرة فى أصل مستقل ومايتفرع منها من المسائل فهى راجعة اليها (الركن الثانى) فى صفاته تعالى (ويشتمل) أيضا (على عشرة أصول) هى العلم بكونه تعالى (حيا عالما قادرا مريدا) لافعاله (سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام) القائم بالنفس (و) قديم (العلم و) قديم (الارادة) فهذه العشرة هى كونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما قديم العلم والارادة والكلام وقوله منزها عن حلول الحوادث غير معدود فى هؤلاء (الركن الثالث فى أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول وهى ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) لاخالق سواه (وانها) وان كانت كذلك لايخرجها عن كونها (مكتسبة للعباد وانها) وان كانت كسبا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وانه تعالى متفضل بالخلق) والاختراع (و) من الجائزات (ان له تعالى تكليف مالا يطاق و) انه (له ايلام البرىء) وتعذيبه وانه (لايجب عليه رعاية الاصلح) لعباده (وانه لاواجب الا بالشرع) دون العقل (وان بعث الانبياء جائز) ليس بمستحيل (وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات) الباهرة ثم ان هذه الاركان الثلاثة التى تقدم ذكرها فى الالهيات والنبوات (الركن الرابع فى السمعيات) وهى المتلقاة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم (ومداره على عشرة أصول وهى اثبات الحشر) والنشر (وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبى بكر رضى الله عنه بنص أو اختيار (وان فضل الصحابة على حسب تقدمهم وترتيبهم) فى الخلافة (وشروط الامامة) بعد الاسلام والتكليف (وانه لو تعذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدى للامامة (حكم بانعقادها) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجمال ثم شرع فى تفصيل ذلك فقال (فأما الركن الاول من أركان الايمان فى معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده تعالى) وعبارة ابن الهمام فى المسايرة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شئ واحد واعلم أولا ان الالهيات وهى المسائل المبحوث فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل الثانى فيما يستحيل فى حقه تعالى الثالث فيما يجوز فى حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى فيما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر فى هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة لكمالاته وكمالاته لانهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب لنا عليه دليل عقلى ولا نقلى لانؤاخذ به بفضل الله تعالى ومفهومه ان ماقام عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهى هذه العشرون صفة ومعنى كمالاته لانهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه واما باعتبار علم الله فمعناه علمها على ماهى عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لانهاية لها باعتبار لغة العرب لان العرب اذا كثر الشئ يحكمون عليه بعدم النهاية وان كان فى نفسه متناهيا كما تقول غنم فلان لاحصر لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لانهاية لها وأما المعانى والمعنوية فهى متناهية لان كل مادخل فى الوجود فهو متناه فتضم ماينتاهى وهى المعانى والمعنوية الى مالا يتناهى وهى النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين فى الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعان ومعنوية وهذا على القول بثبوت الاحوال والاصح انه لاحال وحينئذ تكون الاقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهى التى أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يمثلوا للنفسية بغير الوجود واتفقوا على تقدمه على غيره من الصفات لكونه كالاصل لها اذ وجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات فى حقه كالفرع عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلا لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وانه يرى وانه واحد الركن الثانى فى صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهو العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام والعلم والارادة الركن الثالث فى أفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول وهى أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى وانها مكتسبة للعباد وانها مرادة لله تعالى وأنه متفضل بالخلق والاختراع وان له تعالى تكليف مالا يطاق وان له ايلام البرىء ولايجب عليه رعاية الاصلح وانه لاواجب الا بالشرع وان بعثة الانبياء جائز وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤيدة بالمعجزات الركن الرابع فى السمعيات ومداره على عشرة أصول وهى اثبات الحشر والنشر وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامامة وان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم وشروط الامامة *(فأما الركن الاول من أركان الايمان)* فى معرفة ذات الله سبحانه وتعالى وأن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى

لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهي الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم وليس ثبوته له معللا بعلة وقوله الحال أخرج المعاني والسلبية وقوله غير معللة بعلة أخرج الاحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فالله تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى فأشار المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقلي وعقلي وقدم النقلي فقال (وأولى ما يستضاء به من الانوار و يسلك من طريق الاعتبار ما أرشد الله به) الى وجوده (عباده في القرآن) العزيز (فليس بعد بيان الله بيان) أرشدهم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الارض مهادا) أي كالمهد للصبي مصدر سمي به ما يمهد ليقوم عليه (والجبال أوتادا) للارض ولولاها لما استقرت (وخلقناكم أزواجا) ذكرا وأنثى (وجعلنا نومكم سباتا) قطعا من الاحساس والحركة استراحة للقوى الحيوانية وازاحة لكلالها (وجعلنا الليل لباسا) غطاء يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا) وقت معاش تتقلبون لتحصيل ما تعيشون به أو حياة تبعثون فيها عن نومكم (وبنينا فوقكم سبعا شدادا) سبع سموات أقوياء محكمات لا يؤثر فيها مرور الدهر (وجعلنا سراجا وهاجا) أي متلألئا وقادا والمراد الشمس (وأنزلنا من المعصرات) هي السحابة المتكاثفة أو الرياح التي حان لها أن تعصر السحاب أو الرياح ذوات الاعاصير (ماء ثجاجا) أي منصبا بكثرة (لنخرج به حبا ونباتا) ما يقتات به وما يعتلف من التبن والحشيش (وجنات ألفافا) أي ملتفة بعضها ببعض ففي كل ذلك تذكير ببعض ما يعاينه الانسان من عجائب صنعه الدالة على وجوده وكمال قدرته (وقال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك) أي السفينة (التي تجري في البحر بما ينفع الناس) والفلك لفظ مفرده كلفظ جمعه وهو جمع تكسير وعند الاخفش مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع كجنب وشلل ورد سيبويه هذا بقولهم فلكان في التثنية (وما أنزل الله من السماء) أي السحاب (من ماء فأحيا به الارض بعد موتها) أي بعد يبسها وخلوها من النبات (وبث فيها من كل دابة) أي نشر فيها وفرق أنواع الدواب وفيه تلميح الى ايجاد ما لم يكن موجودا (وتصريف الرياح) أي تقليبها من جهة الى أخرى تكون شمالا تصير جنوبا ثم دبورا ثم نكباء (والسحاب المسخر) أي المذلل المنقاد (بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون) أي يتدبرون و يفهمون ان هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها (وقال تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا) أي متطابقة بعضها فوق بعض كل منها طبق لما تحته (وجعل القمر فيهن نورا) أي منورا (وجعل الشمس سراجا) يتلألؤ (والله أنبتكم من الارض نباتا) هو مصدر أو حال وهذا من حيث ان بدء الانسان ونشأته من التراب وانه ينمو نموه وان كان له وصف زائد على النبات (ثم يعيدكم فيها ويخرجكم) أي الى أرض المحشر (اخراجا وقال تعالى أفرأيتم ما تمنون) أي ما تقذفونه في الارحام من النطف (أأنتم تخلقونه) تجعلونه بشرا سويا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين) وهو قوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون انا لمغرمون بل نحن محرومون أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين (فليس يخفى على من معه أدنى مسكة) بضم الميم العقل يقال ليس له مسكة أي عقل وليس به مسكة أي قوة (اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن فليس بعد بيان الله سبحانه بيان وقد قال تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وقال تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا وقال تعالى أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل اذا تامل بادنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار

المحكم لايستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بـل تـكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء صـلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لااله الاالله وماأمروا أن يقولوا النااله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفى عنفوان شبابهم ولذلك قال الله عزوجـل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهـك للدين حنيفا فطرة الله الـتى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فاذا فى فطرة الانسان وشواهـد القرآن مايغـنى عن اقامة البرهان ولـكنا عـلى سبيل الاسـتظهار والاقتـداء بالعلماء النظار نقـول من بديهة العقول ان الحادث لايسـتغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه والعـالم حادث فاذا لايستغنى فى حدوثه عن سبب أماقولنا ان الحادث لايستغنى فى حدوثه عن سبب فجـلى فان كل حادث مختص بوقت يجوز فى العقل تقديرتقـديمه وتاخيره فاختصاصـه بوقتـه دون

نظره علي عجائب خلق الارض والسموات) ومابينهن (وبدائع فطرة الحيوان والنبات) وسائر مااشتملت عليه الآيات (ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم) الغريب (لايستغنى) كل منها (عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره) وعبارة المسايرة عن صانع أوجده أى من هذا العدم وحكيم رتبه أى على قانون أودع فيه من الحكم (بل تكاد فطرة النفوس) وجبلتها (تشـهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره) وعلى هـذا درجت كل العقلاء الامن لاعبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية وانما كفروا بالاشراك بان دعوا مع الله الها آخر كالمجوس بالنسبة الى النار والوثنيين بسبب الاصنام والصابئة بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى وكفروا أيضا بنسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى كهؤلاء أيضا فان المجوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيين ينسـبون بعض الآثار الى الاصـنام والصابئين ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون والكل معـترفون بأن خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى (ولذلك) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم (قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض) أى مبتدعها ومنشئها من غير مثال احتذاه (يدعوكم) أى الى توحيده (ولهذا بعث الانبياء كلهم بدعوة الخلق الى التوحيـد) ولم يسمع منهـم الا ذلك والمراد من التوحيـد هنا عدم التشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام بدليل قوله (ليقولوا لااله الاالله) ويشهدوا بذلك (وماأمروا أن يقولوا النااله وللعالم اله فان ذلك مجبول فى فطرة عقولهم من بدء نشأتهـم وفى عنفوان شبيبتهم) ثابتا مركوزا ثم استدل على هذا الاعتراف بدليل آخر من القرآن فقال (ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا) مائلا عن ضلالتهم (فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) ولكنّ أكثر الناس لايعلمون (فاذا فى فطرة الانسان) أى ما ركز فيه من قوته على معرفة التوحيـد (وشواهد القرآن) التى تقدمت (مايغنى عن اقامة برهان) والبرهان هو الدليل القاطع فهو أخص من الدليل الواضح وقال الراغب البرهان أوكد الادلة وهو مايقتضى الصدق أبدا لامحالة ودلالة تقتضى الكذب أبدا ودلالة الى الصدق أقرب ودلالة الى الكذب أقرب ودلالة لهما على السواء واختلفوا فى نونه فقيل أصلية وقيل زائدة وعلى الثانى اشتقاقه من البره وهو البياض سمى الدليل القاطع به لظهوره وسطوعه تخيلا لبياضه واضاءته ولذلك وصفوه بالساطع ثم لما فرغ المصنف من البراهين النقلية على اثبات وجوده تعالى شرع فى بيان البرهان العقلى فقال (ولكنا على سبيل الاستظهار) أى التقوية (والاقتداء بالعلماء النظار) من المتكلمين نرتب على ذلك دليلا و(نقول من بديهة العقول) ترتيب اثبات وجود الواجب بمقدمتين احداهما العالم حادث الثانية (ان الحادث لايستغنى فى حدوثه عن سبب) أى لايستغنى عن سبب يحدثه أى يرجح وجوده على عدمه (أماقولنا بأن الحادث لايسـتغنى فى حدوثه عن سبب) وهى المقدمة الثانية (فجلى) أى ضرورى ومعلوم ان ما كان جليا ضروريا لايستدل لاثباته وانما ينبه عليـه وقد نبه عليه بقوله (فان كل حادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أى الممكن (مختص بوقت يجوز فى العقل تقديرتقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ماقبله ومابعده) من الاوقات (يفتقر بالضرورة الى مخصص) لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترجيح من غير مرجح محال ونقل ابن التلمسانى فى شرح لمع الادلة مانصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترجيح الى مرجح ضرورى والصحيح انه قريب من الضرورى (وأماقولنا العالم حادث) وهى المقدمة الاولى والمراد هو ماسوى الله تعالى من الموجودات جواهر كانت أوأعراضا فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لايفتقر الى محـل يقوم به والعرض مايفتقر الى محـل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة بمعنى وان كان

ماقبله ومابعده يفتقر بالضرورة الى المخصص وأماقولنا العالم حادث

الجسم

الجسم أخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف فى أقل مايتركب منه الجسم على مابين فى المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف و بالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاجسام المعبر بها عن الجواهر وفى ضمن ذلك حدوث الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث الاعراض لامحالة لافتقارها فى تحققها الى الاجسام (فبرهانه ان أجسام العالم لاتخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هى الخروج من القوة الى الفعل تدريجا و يقال شغل حيز بعد ان كان فى حيز آخر وقيل كونان فى آنين فى مكانين كما ان السكون كونان فى آن فى مكان واحد والحركة فى الكم انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالنمو والذبول ولاتكون الا للجسم وفى الكيف كتسخن الماء أوتبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الاين حركة الجسم من محل الى آخر وتسمى نقلة وحركة الوضع هى المستديرة المنتقل بها الجسم من محل لآخر فان المتحرك بالاستدارة انما تبدل نسبة أجزائه الى اجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية مايكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لآخر بالحقيقة كجالس السفينة والحركة الذاتية مايكون عروضها لذات الجسم نفسه والحركة القسرية مايكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كحجر مرمى الى فوق والحركة الارادية مالايكون مبدأها بسبب أمر خارج مقارن للشعور والارادة كحركة الحيوان بارادته والحركة الطبيعية مالايحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور وارادة كحركة الحجر الى السفل والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لايتحرك لايكون سكونا فالموصوف بهذا لايكون متحركا ولاساكنا (وهما حادثان ومالايخلو من الحوادث فهو حادث ففى هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون وهذه) ظاهرة (مدركة بالبديهة والاضطرار فلا تحتاج الى تأمل وافتكار فان من عقل جسما لاساكنا ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا) أى سالكا طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أى طريقه (ناكبا) أى معرضا وهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين فى الرسالة النظامية الدعوى (الثانية قولنا انهما حادثان) وقد استدل عليها المصنف بطريقين أشار الى الاول منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أى كون كل واحد منهما يعقب الآخر أى يخلفه فى محله عند ذهابه (ووجود البعض منهما دون البعض) وانقضاؤهما أى ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أى التعاقب والانقضاء (مشاهد فى جميع الاجسام ومالم يشاهد) من الاجسام الاساكنا أومتحركا (فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلا فالعقل قاض بجواز الحركة فيها بزلزلة مثلا وكذا قاض عليها بقلبها ذهبا أوفضة أونحاسا أوحديدا (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما حادث بطريانه والسابق حادث لعدمه) أى تجويز ماذكر من الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث على محالها ومحل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثانى فى الاستدلال بقوله (لانه) أى السابق من الحركة والسكون (لوثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريان الضد على محل هو تجويز العدم على ضده الذى كان بذلك المحل أولا ضرورة ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريان و بالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد قال ابن أبى شريف فى شرح المسايرة والاولى ان تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لانه هو (على ماسيأتى بيانه و برهانه) فى الاصل الثالث (فى اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها الدعوى (الثالثة) وهى (قولنا مالايخلو عن الحوادث فهو محدث و برهانه) انه (لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لاأول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة فى دورات الافلاك أى حركاتها اليومية (ولو لم تنقض تلك بجملتها) أى مالاأول له من الحوادث (لاتنتهى النوبة الى وجود الحادث

فبرهانه أن اجسام العالم لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث ففى هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى قولنا ان الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تامل وافتكار فان من عقل جسما لاساكنا ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا وعن نهج العقل ناكبا الثانية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض وذلك مشاهد فى جميع الاجسام ما شوهد منها ومالم يشاهد فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما حادث لطريانه والسابق حادث لعدمه لانه لوثبت قدمه لاستحال عدمه على ماسيأتى بيانه و برهانه فى اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس الثالثة قولنا مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث و برهانه انه لولم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهى النوبة الى وجود الحادث

الحاضر فى الحال) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ماقبلها وكذلك الحركة التى قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (وانقضاء مالانهاية له) ووقع فى نسخ السائرة مالاأول له بدل مالانهاية له (محال) لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ماقبله فلاحظته وهلم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية ودخول مالانهاية له من الحوادث فى الوجود محال وان لم يكن عدم افضائك الى نهاية لكان لتلك الحوادث أول وهو خلاف المفروض ثم شرع فى الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لاأول لها فقال (ولانه لو كان للافلاك دوران لانهاية له لكان لايخلو عددها عن أن يكون شفعا أو وترا أو شفعا وترا جميعا) أى زوجا أو فردا (أولاشفعا ولاوترا ومحال أن يكون شفعا وترا جميعا أولاشفعا ولاوترا فان ذلك جمع بين النفى والاثبات) وهما ضدان (اذ فى اثبات أحدهما نفى الآخر وفى نفى أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعا) فقط (لان الشفع يكون وترا بزيادة واحد) أى اذا ضم على العدد المشفوع آخر صار باعتبار ذلك وترا (فكيف يعوز مالانهاية له واحد) وفى نسخة يعوزها واحد (مع انه لانهاية لاعدادها فحصل من هذا ان العالم لايخلو من الحوادث فهو اذا حادث) أى حصل مما قرر أولا ان وجود الحادث الحاضر محال لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لاأول لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لاأول لها فلانتفاء وجود حوادث لاأول لها انتفى ملزومه وهو كون مالايخلو من الحوادث قديما فثبت نقيضه وهو مالا يخلو عن الحوادث حادث (واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث) أى الموجد (من المدركات بالضرورة) كما قدمه فى صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذى هو الله فانه اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند اليه ايجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المصنف فى لمع الادلة حدوث الجواهر بنى على أصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استحالة تعرى الجواهر منها ومنها اثبات استحالة حوادث لاأول لها ومنها ان مالايسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك فى أصول الى أن قال وأما ايضاح استحالة حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك ان دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على اثر انقضاء التى قبلها فلو انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لانهاية لاعدادها ولاغاية لآحادها لكان ذلك مؤذنا بانتهاء مالا نهاية لها اذ مالا يحصره عدد ولا يضبطه حد لايتقرر فى العقول انقضاؤه ولا يتحقق فى الاوهام انتهاؤه فلما انقضت الدورات التى قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية اعدادها واذا تناهت انتهت الى أول ويطرد هذا الدليل فى جملة المتعاقبات كالاولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها فاذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر من الحوادث المستندة الى أول ومالا يخلو عن الحوادث لايسبقها ومالا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التلمسانى اعلم أن هذه الحجة الزامية لابرهانية فانا لايمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء فانها تطرأ فى نعيم الجنان فانه يمكن أن تقتطع منه عشر دورات مثلا ثم تطابق مابين الجملتين ويطرد الدليل الى آخره ولانا نقول ان علمه تعالى يتعلق بما لا نهاية له وكذلك ارادته وقدرته ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والالوف كل مرتبة منها لاتتناهى مع تطرق الزيادة والنقصان والاقل والاكثر وأما قوله فاذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضح الا انه يرد عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجواهر والاعراض ولاتتم دعواه مالم يبين انحصار العالم فيها فان الخصم يدعى وجود جواهر عقلية ممكنة فى نفسها واجبة بغيرها يسميها عقولا ونفوسا ملكية ويثبتها وسائط ومعدات ولم يقم دليلا على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالايجاب

الحاضر فى الحال وانقضاء مالانهاية له محال ولانه لو كان للافلاك دورات لانهاية لها لكان لايخلو عددها عن أن تكون شفعا أو وترا أو شفعا ووترا جميعا أولاشفعا ولاوترا ومحال أن تكون شفعا ووترا جميعا أولاشفعا ولاوترا فان ذلك جمع بين النفى والاثبات اذ فى اثبات أحدهما نفى الآخر وفى نفى أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعا لان الشفع يصير وترا بزيادة واحد وكيف يعوز مالانهاية له واحد ومحال أن يكون وترا اذ الوتر يصير شفعا بواحد فكيف يعوزها واحد مع انه لانهاية لاعدادها ومحال أن يكون لاشفعا ولاوترا اذ له نهاية فتحصل من هذا أن العالم لايخلو عن الحوادث ومالايخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة

الذاتى وقدم الاجسام واثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والآخر يقول بحدوث الاجسام ونفى الايجاب الذاتى ونفى الوسائط وهم الموحدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالاختيار فلزم نفى الايجاب الذاتى والوسائط المذكورة اذلا قائل بالفصل الثانى ان تلك العقول والنفوس المجردة لا تخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات مالانهاية له وقد أبطلناه وفى ضمنه اثبات علل ومعلولات لا تتناهى وهم يأبونه وان كانت متناهية محصورة فى عدد لزم افتقار ذلك الى مخصص والمخصص لا يخلو اما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا بالاختيار والموجب بالذات لا يخصص مثلا على مثل ونسبته الى مازاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة واحدة وان خصص ذلك بايجاده واختياره فكل واقع حادث اذ الفاعل المختار لابد أن يقصد الى ايجاد فعله والقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى ايجاده فيكون حادثا الى هنا كلام ابن التلمسانى ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهى جائزة الوجود اذ يجوز تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختصت بالوجود الممكن افتقرت الى مخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتيها لا اختيار لها وهى موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضح حدوث العالم وان كانت حادثة افتقرت الى محدث ثم الكلام فى محدثها كالكلام فيها وينساق هذا الكلام الى اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضح ان مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار والاقتدار اه قال ابن التلمسانى هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث ومقتض والثانى تقسيم المقتضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبع والثالث ابطال العلة والطبيعة ليتعين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم فى الوقت المعين مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفتقر الى مخصص لامتناع ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له الترجح من نفسه فترجحه من غيره الثانى وهو تقسيم المقتضى الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لا يخلو اما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل المختار وان لم يصح فلا يخلو اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة فلان العلة لا تخلو اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه وان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضى له طبيعة فلانها لا تخلو أيضا اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قديمة فلا تخلو اما أن يكون معها مانع فى الازل أولا فان كان معها مانع فى الازل وجب أن يكون قديما واذا كان قديما استحال عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع فى الازل وجب حصول مقتضاها أزلا فيلزم قدم العالم وقد أقمنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخ مشايخنا أبو الحسن الطولونى فى املائه على البخارى اعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فالله تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق ثابتة مشاهدة وانه منحصر فى جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لكل أحد وملازم الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين راجحا على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذى رجح جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذى يمكن الوجود موجودا ويكون الذى أوجده بعد ان لم يكن شيأ ليس بموجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحدوث فاذا العالم كله حادث وعلى هذا اجماع المسلمين بل كل الملل ومن خالف فى ذلك فهو كافر لمخالفة الاجماع القطعى وهذا المطلب مما يكفى السمع لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بامكان العالم وامكانه ضرورى ثم أقام البرهان على حدوث الجوهر وان الجوهر لايخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لايخلو عن الحادث ومالا يخلو عن الحادث لايسبقه اذ لوسبقه لخلا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو أشهر حجج أهل النظر العقلى قال وقد يقال على وجه أخص وأتم وهو ان كل ماسوى الواجب ممكن وكل ممكن حادث فالعالم حادث أما المقدمة الاولى فظاهرة وأما الثانية فلان الممكن يحتاج فى وجوده الى موجد والموجد لايمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان ايجادا للموجد وهو محال فيلزم أن يوجده حال لاوجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الله ولا شئ قبله وفى طريق ولا شئ غيره وفى طريق ولا شئ معه وقد ثبت الاجماع بل اجماع الكتب السماوية كلها كما نقله الفخر فى شرح عيون الحكمة وجعل العمدة فى هذه المسئلة الاجماع قال وأما طريق الصوفى فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا الى مايخصه من وجود كل شئ له اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الاولى صورة عينية والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فانك تجد الآثار التى تبدو عنك لها صورتان صورتها العلمية من حيث انها فى ذهنك وصورتها العينية وهومابدا عنك مطابقا لعلمك فالاشياء امامن حيث صورتها العينية فحادثة قطعا وذلك هو وجودنا الذى يدرك منه وفيه تعيننا وهذا يجده كل مدرك عاقل من نفسه والعالم كله متماثل ولاتفاوت فيه وقد ارتفع النزاع فى ذلك قال الله تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت وقال ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا وقال عليه السلام اللهم ربى ورب كل شئ أنا شهيد ان العباد كلهم اخوة وأما من حيث صورتها العلمية أعنى علم الله بها فذلك غيب عنا والله أعلم بغيبه فهذا مانبه عليه الصوفى وغايته الرجوع الى العجز الذى هو كمال الادراك والتسليم لما فى علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التى أشار اليها الشيخ ابن عطاء الله فى أول التنوير اه *(تنبيه)* جعل الوجود صفة ظاهر على القول بانه زائد على الذات وهو الذى عليه الفخر والجمهور واما على القول بانه عين الذات مطلقا كما عليه الاشعرى فجعله صفة للذات نظرا الى انها يوصف بها فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكى اختلفوا فى أن وجود الشئ هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثها ان كان واجبا فهو عين ذاته ورابعها لاصحاب الاحوال انه صفة نفسية فى الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبى الحسن الاشعرى انه عينه مطلقا اه وفى شرح جمع الجوامع والاصح أن وجود الشئ فى الخارج واجبا كان وهو الله أوممكنا وهو الخلق عينه أى ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أى زائد عليه بان يقوم الوجود بالشئ من حيث هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل منهما ذات وقال الحكماء انه عينه فى الواجب غيره فى الممكن فعلى الاصح المعدوم الممكن الوجود ليس فى الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به وذهب كثير من المعتزلة الى انه شئ أى حقيقة متقررة *(تتميم)* الموجودات أربعة أقسام موجود لاأول له ولا آخر له وهو مولانا جل وعز وموجود له أول وآخر وهو ماسواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أوّل وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرين وهو القسم الاوّل شرع في ذكر الصفات السلبية فأشار الى أوّلها وهو القدم بقوله (العلم بان البارى تعالى قديم لم يزل) وأما بقية صفات السلب التي ذكرها المتأخرون ولا في كتبهم وهي البقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية فانها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير ترتيب ثم القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وانما هي عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الاوّلية للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق صفاته ويطلق القدم على معنى آخر وهو توالي الازمنة على الشئ وان كان محدثا ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا بمكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم في حقه تعالى فمن راعى معناه جوزه ومن راعى كونه لم يرد نصا منع لان الاسماء توقيفية ومنهم من أورده فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا الى ذلك في الفصل الاوّل فراجعه ودل عليه من القرآن قوله تعالى وما نحن بمسبوقين (أزلي) نسبة الى الازل وهو القديم كما في الصحاح والتهذيب فهو حينئذ بمعنى القديم وقيل منسوب الى لم يزل قاله الزمخشري وتقدم البحث فيه في الفصل الاوّل (ليس لوجوده أوّل بل هو الاوّل قبل كل شئ وقبل كل ميت وحي) أي لم يسبق وجوده عدم بمعنى ان القدم في حقه تعالى بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم بعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه وقال أبو منصور التميمي اختلف المتكلمون فيما يجوز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على أربعة مذاهب وكان شيخنا الاشعري يقول ان معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا لمعنى يقوم به فلا ننكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهؤلاء يقولون انه تعالى قديم لمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بانه قديم ولا بانه كان عالما في الازل بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباقون من القدرية أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الازلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركته في القدم ولوجب أن تكون آلهة لان الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أوّل الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال السبكي اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب داخل في مفهومه اذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه قال المصنف (وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر) أي احتاج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود في القدم والحدوث فمهما انتفى أحدهما تعين

(الاصل الثاني) العلم بان الله تعالى قديم لم يزل أزلي ليس لوجوده أول بل هو أول كل شئ وقبل كل ميت وحي وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر هو أيضا الى محدث

الآخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم فى حدوث العالم ان كل حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة وان لم يكن قديما كان حادثا (وافتقر محدثه الى محدث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لاالى نهاية (لم يتحصل) أى ان تسلسل هكذا لزم عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدى الى فراغ مالا نهاية له وذلك لايعقل وان كان الامر ينتهى الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه يلزم عليه تقدم الشئ على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدى الى الدور أو التسلسل المحالين لزم أن يكون محالا (أو ينتهى الى محدث قديم هو الاول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام فى المسايرة وتلميذه ابن أبى شريف فى شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذى ذكر فى استلزام حوادث لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتب معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود مايليها غير أن ايجاد كل للآخر الذى يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور فى حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير ترتب تلك الحوادث فى الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود مايليه لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهى حصولها فى الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذى هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين فى الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا فى أوقات وذلك يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلانها قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر فى العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت فليس من شرط وجود الشئ أن يقارنه موجود آخر اذا لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا ينتحلها عاقل فالبارى تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث اهـ وهذا الذى ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا ابن التلمسانى فى شرح اللمع لامام الحرمين فقال مانصه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الا بزمان وأنتم لاتقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات ثلاث وكلها منتفية بالنسبة الى البارى تعالى الاول الاطلاق العرفى وهو مرور الليالى والايام وذلك تابع لحركات الافلاك وقد أقمنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله ولا شئ معه الثانى ما اصطلح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لمتجدد توقيتا للمجهول بالمعلوم وذلك يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبى صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله عليه وسلم وزمانا له لمن يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبى صلى الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضى وذلك لا يتحقق فى الازل أو لا يتجدد فى الازل ويطلق فى اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اهـ ثم هذا الذى ذكره المصنف من الاستدلال على قدم البارى تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذى اقتصر عليه الجماهير من المتقدمين وزاد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

وافتقر محدثه الى محدث وتسلسل ذلك الى مالانهاية وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهى الى محدث قديم هو الاول وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم ومبدئه و بارئه ومحدثه ومبدعه

محال

(الاصل الثالث) العلم بانه تعالى مع كونه أزليا أبديا ليس لوجوده آخر فهو الاول والآخر والظاهر والباطن لان ماثبت قدمه استحال عدمه وبرهانه انه لوانعدم لكان لايخلو اما أن ينعدم بنفسه أو بعدم يضاده

محال فيلزم قدمه و بقاؤه قاله ابن التلمسانى واقتصر على هذا الدليل السبكى فى شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ماهو موجود من ذاته فعدمه محال وكل ماعدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل مالا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كقولهم مساوى المساوى مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الاول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الاول فليس قبلك شئ وأنت الآخر فليس بعدك شئ وأنت الظاهر فليس فوقك شئ وأنت الباطن فليس دونك شئ الحديث أخرجه أبو داود والترمذى فلولم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شئ وأما الصوفى فانه يقول كل قضية بديهية فلوازمها البينة بديهية وهذا لازم بين لثبوت الوجود الذاتى اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجوبهما *(تنبيه)* قال شيخ مشايخنا فى املائه اعلم أن القديم أخص من الازلى لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلى مالا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلى ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الازلى الذى ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده *(تكميل)* قال ابن جماعة التقدم خمسة الاول بالعلة كحركة الاصبع على الخاتم الثانى بالذات كالواحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبى بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بانه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أى (ليس لوجوده آخر) أى يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هى الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء فى حقه تعالى وحق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال فى حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمى اختلف أصحابنا فى معنى الباقى وحقيقته فمن قال منهم ان الباقى ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بانها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبدالله بن سعيد وأبى العباس القلانسى ومن قال ان الباقى ماله بقاء ولم يشرط قيام البقاء به كما ذهب اليه أبو الحسن الاشعرى فانه يقول ان الصفات الازلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه فى كيفية وصفها بالبقاء فمنهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبى اسحق الاسفراينى ومنهم من قال بقاء البارى بقاء لنفسه ولسائر صفاته الازلية وهذا اختيار أبى بكر محمد بن الحسن بن فورك وبه نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقلى فقال (فهو الاول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو فى كتابه العزيز وجاء بمثله فى الحديث الذى أخرجه أبو داود والترمذى كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفى فدليله فى الابدية كدليله فى الازلية (لان ماثبت قدمه استحال عدمه) وهذا القول مبنى على المشهور من أن القديم أخص من الازلى كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ماقاله ابن التلمسانى من أن الاعدام الازلية قديمة ولم يستحل عدمها فيمالا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع فى ذكر الدليل العقلى فقال (وبرهانه انه لوانعدم لكان لايخلو اما أن ينعدم بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو ينعدم (بعدم يضاده) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبى شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شئ
يتصوّر دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شئ بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذى استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أى
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال أن تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات أى ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلمسانى
ومنهم من قال فى برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التى يجوز عليها
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فتبين
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم يضاده لان
ذلك المعدم) أى الضد المقتضى نفيه اما قديم أو حادث لا يجوز الاول لانه (لو كان قديما لما تصوّر
الوجود معه) أى لزم انتفاء وجود البارى تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع بين الشيئين اللذين اتصفا به (وقد ظهر بالاصلين السابقين) الاول والثانى (وجوده) تعالى
بنفسه (وقدمه) أزلا (فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده) أى هذا محال لما مر من أن التضاد
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أى ولا يجوز الثانى أيضا وهو كون الضد حادثا
(اذ ليس الحادث فى مضادته) أى باعتبار مضادته للقديم (حتى يقطع) أى بحيث يقطع الحادث
(وجوده) أى وجود ضده القديم (بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع) أى بحيث يدفع
القديم (وجوده) أى وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى
قطع وجود ضده القديم ورفعه لان (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرر هذا
البرهان ابن التلمسانى فى شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشئ متى كان جائزا قديما يكون معدوما
لانتفاء ما أوجده أو لوجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط فى وجوده فلو انعدم لعدم
ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول فى عدمه كالقول فى عدم المشروط ويتسلسل
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بايثاره واختياره فان أعدمه
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس اعدام الطارئ
الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أولا بطريق التضاد لا جائز أن يعدمه بطريق
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتض لعدمه لزم
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعى أن يكون حاصلا موجودا ومن حيث
كونه أثرا يستدعى أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه
بأولى من اعدامه بغيره وان أعدمه بايثاره واختياره فالمؤثر المختار لا بدله من فعل والعدم لا شئ ومن
فعل لا شئ لم يفعل شيأ ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لا جائز أن يعدم نفسه ضرورة
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجامع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسئلة نظرية الا هذه المسئلة وهو أن القديم لا يعدم
(الاصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتحيز) أى يختص بالكون فى الحيز خلافا للنصارى
وقوله يتحيز صفة كاشفة لا مخصصة لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر (بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شئ يتصوّر دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شئ يتصوّر عدمه بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج طريان العدم الى سبب وباطل أن ينعدم بعدم يضاده لان ذلك المعدم لو كان قديما لما تصوّر الوجود معه وقد ظهر بالاصلين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث فى مضادته للقديم حتى يقطع وجوده بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أهون من القطع والقديم اقوى وأولى من الحادث

(الاصل الرابع) العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه أن كل جوهر

متحيز

متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه) أى فى ذلك الحيز (أو متحركا عنه) لانه لاينفك عن أحدهما (فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفته فيما سبق فكان لايخلو عن الحوادث (ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه فى الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتى بيان ذلك فى أصل مستقل (ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتحيز) أى قال لا كالجواهر فى التحيز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سيأتى فى اطلاق الجسم اذلم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالغة ولاشرعا وفى اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لايتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا قال النسفى فى شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرا قلنا الجوهر فى اللغة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذى لايتجزأ جوهرا لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر هو المتحيز الذى لاينقسم ولايخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لما مر ولفظ الجوهر لاينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لاينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حدا له جهل فاحش اه وقال السبكى اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتحيز القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافى موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولاجوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الثانى والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قولهم الموجود لافى موضوع أى الذى اذا وجد كان لافى موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعا وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم فى محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بانه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا فى الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد فى ذلك توقيف اه (الاصل الخامس العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لاتتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا متحيزا) كما بين فى الاصل الذى قبله (بطل كونه جسما) أى ابطال كونه جوهرا يستقل بابطال كونه جسما (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أوغير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الاكوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار) فهذه لوازم توجد فى الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضائها الاحتياج وقال السبكى لو كان تعالى جسما لكان مركبا ولو كان مركبا لكان مفتقرا ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرا لكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مركبا فصفات الالوهية كالعلم مثلا لايخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد فى متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا الاجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفى فى شرح العمدة الجسم اسم للمتركب فمن أطلقه وعنى به المتركب كاليهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ فى الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدرة واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدرة على حدة وارادة

متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من ان يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى * (الاصل الخامس) * العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث

على حدة فيكون كل جزء موصوفا بصفات الكمال فيكون كل جزء الها فيفسد القول به كما فسد بالهين فان لم يكن موصوفا بهذه الصفات فيكون موصوفا باضدادها من سمات الحدوث اذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات وما لا يقوم به فانما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفا بصفات النقصان لكان محدثا ولا ناقد دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثا والاله يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع أن يكون جسما ضرورة (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن تعتقد الالهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أو لشئ آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه الوثنية والسمنية (فان تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر) وقال لا كالاجسام يعني في لوازم الجسمية كبعض الكرامية والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى موجود أو بمعنى انه قائم بنفسه (كان ذلك غلطا في الاسم) لا في المعنى (مع الاصابة في نفي معنى الجسم) وامتناع اطلاق كل من الجسم والجوهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد توقيف كما ذهبت اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني فخطأ أيضا لانه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه ولان شرطه بعد السمع أن لا يوهم نقصا فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال باطلاق الالفاظ التي هي أوصاف دون الاسماء الجارية مجرى الاعلام كالمصنف في المقصد الاسنى والامام الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجازه دون توقيف واسم الجسم يقتضي النقص من حيث اقتضائه الافتقار الى اجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتض للحدوث فمن أطلقه عليه تعالى فهو عاص بل قد كفره الامام ركن الاسلام فيمن أطلق عليه اسم السبب والعلة وهو أظهر فان اطلاقه اياه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية وهو كفر اجماعا ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولوازم الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال وما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه به عن ظاهره على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف كاشف لا مخصص (أو حال في محل) والمراد بالحلول هنا الاستقرار ومنه حلول الجوهر او الجسم في الحيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يحل في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف هو ما يحتاج الى الجسم أو الجوهر في تقومه أي في قيام ذواته وتحققها (وكل جسم فهو حادث ويكون محدثه موجودا قبله فكيف يكون حالا في الجسم وقد كان موجودا في الازل وحده وما معه غيره ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالادلة السابقة أي فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ والله تعالى قبل كل شئ وموجده وقال النسفي في شرح العمدة العرض يستحيل بقاؤه لانه لو كان باقيا فاما أن يكون البقاء قائما به وهو محال لان العرض لا يقوم بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانها ليست زائدة على ذاته بل هي داخلة في ماهيته أو قائما بغيره فيكون الباقي ذلك الغير لا العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما لان القديم واجب الوجود لذاته لما مر فيكون مستحيل العدم اهـ وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شئ لانه لو حل في شئ اما عرضا أو جوهرا أو صورة والجميع محال ضرورة افتقار الحال الى ما حل فيه ولا شئ من المفتقر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الالهية للشمس والقمر أو لشئ آخر من أقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا في الاسم مع الاصابة في نفي معنى الجسم * (الاصل السادس) * العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل لان العرض ما يحل في الجسم فكل جسم فهو حادث لا محالة ويكون محدثه موجودا قبله فكيف يكون حالا في الجسم وقد كان موجودا في الازل وحده وما معه غيره ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده

حال فى شئ مفتقر فلا شئ من واجب الوجود بحال فى شئ وهو المطلوب اهـ والثانى ما تضمنه قوله (ولانه) تعالى (عالم قادر مريد خالق) أى موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كما سيأتى بيانه) فيما بعد (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل) هذه الاوصاف (الا لموجود) وفى بعض النسخ لموجد (قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه النسفى فى شرح العمدة فقال ولان العرض يفتقر الى محل يقوم به وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من حى قادر عليم *(تنبيه)* قد علم من هذه الاصول وهى الرابع والخامس والسادس مخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية فمخالفته تعالى للحوادث معناه لا يماثله شئ منها مطلقا لا فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الافعال وبرهانه انه لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت من وجوب قدمه وبقائه لان كل مثلين لابد أن يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو ماثلها مولانا عز وجل لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ولزم الدور أو التسلسل وبالجملة لو ماثل تعالى شيأ فى الحوادث لوجب له القدم لالوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شئ من الاشياء فلا يفتقر الى محل ولا مخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسى لا الحيز الذى يحل فيه الجسم كما يتوهم وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالمخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أما برهان غناه عن المحل أى ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعانى وهى القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهى كونه قادرا ومريدا وعالما الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب اتصافه بالمعانى والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعرى عنها ولزم أن تقبل الاخرى أخرى اذ لا فرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص أى الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فتبين بهذين الغنى المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه *(تكميل)* الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أقسام أربعة قسم غنى عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غنى عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه قديما باقيا وقسم غنى عن المخصص وموجود فى المحل وهو صفاته تعالى غنية عن المخصص لكونها قديمة باقية وموجودة فى المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غنى عن المحل مفتقر الى المخصص وهى ذوات الاجرام غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفتقرة الى المخصص لكونها حادثة والحادث لابد له من محدث وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهى الاعراض مفتقرة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم بنفسه ومفتقرة الى المخصص لكونها حادثة والحادث لابد له من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول) أى من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه) مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال فى شئ ولا يحله شئ (وان العالم كله) وهو ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر يغنى عن الاجسام لان الاجسام جواهر مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبه شيأ) من خلقه (ولا يشبهه شئ) من خلقه والمشابهة تتحقق من الطرفين اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الحى القيوم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى لا يشبه شيأ من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يتصف به تعالى دون خلقه فمن ذلك انه قيوم لا ينام اذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حى لا يموت لان صفة الحياة الباقية مختصة به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كمثله شئ) أى ليس مثله شئ يناسبه ويزاوجه

ولانه عالم قادر مريد خالق كما سيأتى بيانه وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لموجد قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل من هذه الاصول انه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم كله جواهر واعراض وأجسام فاذا لا يشبه شيأ ولا يشبهه شئ بل هو الحى القيوم الذى ليس كمثله شئ

والمراد من مثله ذاته المقدسة كما فى قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفى عمن يناسبه و يسد مسده كان نفيه أولى وقيل مثل صفته أى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لأمر زائد هذا مذهب الاشعرى وأول هذه الآية تنزيه وآخرها اثبات فصدرها يرد على المجسمة وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدأ بالتنزيه ليستفاد منه نفى التشبيه له تعالى مطلقا حتى فى السمع والبصر الذى ذكر بعد وقال أبو منصور التميمى اعترض بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال ان هذه تقتضى اثبات مثل ونفى مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم بكلام العرب فى مخاطباتها مع انتقاضه فى نفسه اما جهلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد المثل تارة فى الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالهين العاجز أى أعرفك هينا عاجزا وقال الشاعر * وقبلى كمثل جذوع النخيل * يغشاهم سيل منهم أراد انهم كجذوع النخل فزاد المثل صلة فى الكلام وقال الآخر * فصيروا كمثل عصف مأكول * أراد مثل عصف فزاد الكاف وقد تزيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر * وصاليات ككما يؤثفين * أراد كما يؤثفين فزاد عليه كافا فكذلك قوله ليس كمثله شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما وجه مناقضة السؤال فى نفسه فمن حيث ان السائل زعم انه مثلا لا نظير له واذا لم يكن للمثل نظير بطل أن يكون مثلا له لان مثل الشئ يقتضى أن يكون المضاف اليه بالتماثل مثلا له وذلك متناقض واذا تناقض السؤال فى نفسه لم يستحق جوابا (وانى يشبه) أى كيف يشبه (المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصور مصوره والاجسام والاعراض كلها) أى ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وابداعه (فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته) اعلم ان أهل ملة الاسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن صانع العالم لا يشبه شيأ من العالم وانه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وانه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد فى التفصيل ما يوافق اعتقاده فى الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأى الذين تمسكوا بأصول الدين فى التوحيد والنبوات ولم يخلطوا مذاهبهم بشئ من البدع والضلالات المعروفة بالقدر والارجاء والتجسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم فى الفقه والحديث والاجتهاد فى الفتيا والاحكام كمالك والشافعى وأبى حنيفة والاوزاعى والثورى وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل الظاهر وكل من يعتبر خلافه فى الفقه وبه قال أئمة الصفاتية المثبتة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد القطان والحرث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز المكى والحسين بن الفضل البجلى وأبى العباس القلانسى وأبى الحسن الاشعرى ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضا أئمة أهل التصوف كأبى سليمان الدارانى وأحمد بن أبى الحوارى وسرى السقطى وابراهيم بن أدهم والفضيل ابن عياض والجنيد ورويم والنورى والخراز والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب اليهم وهم بريئون منهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين فى الحديث كالزهرى وشعبة وقتادة وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهدى ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلى بن المدائنى وأحمد ابن حنبل واسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمى وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين نقل قولهم فى الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الاخبار والآثار وكذلك الائمة الذين أخذت عنهم اللغة والنحو والقراآت واعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه ولا تعطيل كعيسى بن عمر الثقفى وأبى عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والاصمعى وأبى زيد الانصارى وسيبويه والاخفش وأبى عبيدة وأبى عبيد وابن الاعرابى والاحمر والفراء والمفضل الضبى وأبى مالك وعثمان المازنى وأحمد بن يحيى ثعلب وأبى شمر وابن السكيت وعلى بن حمزة الكسائى وابراهيم الحربى

وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدره والمصور مصوره والاجسام والاعراض كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته

والمبرد والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله فى اللغة والنحو والقرا آت من أئمة الدين فانهم كلهم منتسبون الى ماانتسب اليه أهل السنة والجماعة فى التوحيد واثبات صفات المدح لمعبودهم ونفى التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أوصافا تؤديه الى القول بالتشبيه مع تنزيهه منه فى الظاهر كالمشبهة والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبهم فى ذلك وأما الخارجون عن ملة الاسلام ففريقان أحدهما دهرية ينكرون الصانع ولايتكلمون فى نفى التشبيه عنه وانما يتكلمون فى اثباته والفريق الثانى مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون فمنهم من يقول باثبات صانعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الافعال والحوادث الى الطبائع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء مختلفون فيه فمنهم من يقول انه لايشبه شيأ من العالم ويفرط فى نفى الصفات عنه حتى يدخل فى باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة ومنهم المفرط فى اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل فى باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان فى الاعضاء والجوارح والحد والنهاية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه فى الظاهر خوفا من اظهار العامة على عوار مذاهبهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضى والجواربية أصحاب داود الجواربى والحلولية أصحاب أبى حلمان الدمشقى والبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمى والتناسخية أصحاب عبدالله بن منصور بن عبدالله بن جعفر والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد وغيرهؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات) أى ليست ذاته المقدسة فى جهة من الجهات الست ولافى مكان من الامكنة (فان الجهة) وهى منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهى من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو حدودها وأطرافها وهى تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (امافوق واما أسفل) وهو التحت (واما يمين أوشمال أوقدام أوخلف) وقد تنحصر فى قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحويها فما كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفل وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علو وهذا لايكاد يختلف ومن ثم ادعى فيهما انهما جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعا كما قرر فى محله (وهذه الجهات هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أى حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين (اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس) أى معنى الفوق ماحاذى رأسه من جهة السماء (واسم الاسفل لمايلى جهة الارض) مما يحاذى رجله (حتى ان النملة التى تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا) لانه المحاذى لظهرها (وان كان فى حقنا فوقا) أى معنى الفوق فيما يمشى على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما مايحاذى ظهره من فوقه فهى كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين واحداهما أقوى من الاخرى فى الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى) أى اليمين مايحاذى أقوى يديه غالبا (والشمال لما يقابله) وانما قيده بالغالب فان فى الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى الامام أيضا وهو مايحاذى جهة الصدر (للجهة التى) يبصر منها و(يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك الوراء (لما يقابلها فالجهات) على ماذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولاتحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولارجل ولاظهر وهى مع ذلك اعتبارية لاحقيقية لاتتبدل (ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أى لم توجد واحدة من هذه اذ لارأس ولارجل ولايمين ولاشمال ولاظهر ولا

(الاصل السابع) العلم بان الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات فان الجهة امافوق واما أسفل واما يمين واما شمال أوقدام أوخلف وهذه الجهات هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لمايلى جهة الرأس واسم السفل لمايلى جهة الرجل حتى ان النملة التى تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا وان كان فى حقنا فوقا وخلق للانسان اليدين واحداهما أقوى من الاخرى فى الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى واسم الشمال لمايقابله وتسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التى يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لمايقابلها فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة

فكيف كان فى الازل مختصا بجهة والجهة حادثة أوكيف صار مختصا بجهة بعدان لم يكن له أبأن خلق العالم فوقه ويتعالى عن أن يكون له فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس أوخلق العالم تحته فتعالى عن ان يكون له تحت اذ تعالى عن ان يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل فى العقل ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرا أوعرضا فاستحال كونه مختصا بالجهة وان أريد بالجهة غيرهذين المعنيين كان غلطا فى الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم لكان محاذياله وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أواصغر منه أوا كبر وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر فأما رفع الايدى عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء وفيه أيضا اشارة الى ماهو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجد بالقهر والاستيلاء

وجه (فكيف كان) تعالى (فى الازل مختصا بجهة والجهة حادثة) وهو تعالى كان موجودا فى الازل ولم يكن شئ من الموجودات لان كل موجود سواه حادث (أوكيف صار بجهة بعدان لم يكن له أبأن خلق الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلى جهة الرأس أوخلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل فى العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمى وأما احالة كونه فى جهة فان ذلك كاحالة كونه فى مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ماحل فيه فلذلك أحلنا اطلاق اسم الجهة على الله تعالى اهـ وقد نبه المصنف على طريق ثان فى الاستدلال بقوله (ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز) هو كذا أى معنى من الاحياز وقد فسره بقوله (اختصاص الجواهر أومختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرا أوعرضا) أو جسما اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقدمر تنزيهه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الابواسطة كونه حالا فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال كونه مختصا بالجهة) وقال النسفى فى شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها فى أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل فى افادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلو اختص بشئ منها لكان تخصيص مخصص وهذا من أمارات الحدث اهـ وقال السبكى صانع العالم لايكون فى جهة لانه لو كان فى جهة لكان فى مكان ضرورة انها المكان أوالمستلزمة له ولو كان فى مكان لكان متحيزا ولو كان متحيزا لكان مفتقرا الى حيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا خلف وأيضا فلو كان فى جهة فاما فى كل الجهات وهو محال وشنيع واما فى البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص المنافى للوجوب اهـ (وان أريد بالجهة غيرهذين المعنيين) مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطا فى الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أيرجع ذلك المعنى الى تنزيهه سبحانه عما لايليق بجلاله فيخطأ من أراد فى مجرد التعبير عنه بالجهة لايهامه بما لايليق ولعدم وروده فى اللغة أويرجع الى غيره فيرد قوله صونا عن الضلالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث فى الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذياله) أى مقابلا (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أوأصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضى (أو أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل فى حقه تعالى اذ هو (تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف فى الجام العوام اعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل يعنى ان الاعلى من جانب رأس الاسفل وقد لابهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والاول يستدعى جسما حتى ينسب الى جسم والثانى لايستدعيه فليعتقد المؤمن ان الاول غير مراد وانه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أولوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدى ترفع الى السماء وهى جهة العلو فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فامارفع الايدى عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها قبلة الدعاء) كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد أشار النسفى أيضا فقال ورفع الايدى والوجوه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه الى الكعبة فى الصلاة فالسماء قبلة الدعاء كالبيت قبلة الصلاة (وفيه أيضا اشارة الى ماهو وصف للمدعو من الجلال) والعظمة (والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلا فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية فى وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف فى الاقتصاد سر الاشارة

بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فراجعه فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ
لاعدم أشد تحقيقا من نفى المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتين من
الكرامية وألقاه على ابن فورك قلت النفى عن الجهات الست لا يكون ذلك اخبارا عن عدم مالو كان
لكان فى جهة من النافى لانفى ما يستحيل ان يكون فى جهة منه الا ترى ان من نفى نفسه عن الجهات
الست لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات
يكون واحد منهما بجهة صاحبه لامحالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشريطة ان يكون كل
واحد منهما محدودا متناهيا الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن البارى تعالى يستحيل ان يكون محدودا
متناهيا (تنبيه) هذا المعتقد لا يخالف فيه بالتحقيق سنى لا محدث ولا فقيه ولا غيره ولا يجىء قط فى
الشرع على لسان نبى التصريح بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظا وكيف لا
والحق يقول ليس كمثله شئ ولو كان فى جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلا عن مثل واحد وما نقله
القاضى عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد
منهم انه تعالى فى جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعا قرآنا الرحمن على العرش استوى وهو
القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارت

(الاصل الثامن) العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى أراده الله تعالى بالاستواء

نحو السماء فقال أعتقها فانها مؤمنة الى غير ذلك من الظواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع
فاعتقدوا ان هنالك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أى
فوق عباده أى العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء واعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن
حنبل على ما نقل عنه المقدسى فى رسالة الاعتقاد واعلم ان المنظور اليهم انما هم الائمة القدوة والعلماء
الجلة ولا عبرة بالمقلدة الواقفة مع ظاهر المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه وسيأتى تمام البحث
فيه فى الاصل الذى يليه وأما الصوفى فيقول محال ان يكون البارى فى جهة اذ تلك الجهة اما ان تكون
غيره أولا فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قديمة أو حادثة والجميع باطل قال صلى الله
عليه وسلم كان الله ولا شئ معه *(تكميل)* ذكر الامام قاضى القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندرى
المالكى فى كتابه المنتقى فى شرف المصطفى لما تكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشار مالك رحمه
الله تعالى فى قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلونى على يونس بن متى فقال مالك انما خص يونس بالتنبيه على
التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ويونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبتهما مع
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب
من يونس بن متى وأفضل ولما نهى عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يبدى ان الفضل بالمكانة لان العرش
فى الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكانة لا بالمكان هكذا نقله السبكى فى رسالة الرد على
ابن زفيل (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى أراده الله تعالى بالاستواء) هذا
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه مصرحا فى ترجمة أصول الركن الاول ونبه
عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار
على العرش والحشوية وهم المجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجمالى
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على
صدق المبلغ وانما تثبت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهده لبطل الشرع
والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد فى الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسما أو
صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما ان يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد ان كان نصا

لايحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور وان يكون نصا لايحتمل التأويل بل لابد وان يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقى بعد انتفائه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقى احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما ان يدل قاطع على واحد منهما أولا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد أولا خشية الالحاد فى الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف والثانى مذهب السلف وستأتى أمثلة التنزيل عليهما وأما الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بانا نؤمن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك فى حقه تعالى بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذى لاينافى وصف الكبرياء ولا تتطرق اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى أريد بالاستواء الى السماء حيث قال فى القرآن ثم استوى الى السماء وهى دخان) وقال أيضا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وفى طه الرحمن على العرش استوى وفى الاعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفى الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء) أى قهره على العرش واستيلاؤه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه المصنف هنا وهذا يعنى كون المراد انه الاستيلاء فعند الماتريدية أمر جائز الارادة أى يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ماذكر من الايمان به مع نفى التشبيه واذا خيف على العامة لقصور افهامهم عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لا ينفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيث كما قاله ابن عباد أو الاخطل كما قاله الجوهرى فى بشر بن مروان

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق)

كذا نسبه الصاحب اسمعيل بن عباد فى كتابه نهج السبيل ثم قال فان قيل فهو مستول على كل شئ فما وجه اختصاصه العرش بالذكر قيل كما هو رب كل شئ وقال رب العرش العظيم فان قيل فما معنى قولنا عرش الله ان لم يكن عليه قيل كما تقول بيت الله وان لم يكن فيه والعرش فى السماء تطوف به الملائكة كما ان الكعبة فى الارض تطوف بها الناس الى هنا كلام الصاحب وهو وان كان يميل الى رأى الاعتزال غير انه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضا قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقال الجاحظ فى كتاب التوحيد له ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال ان قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الحافظ فى كتاب العرش وقال ان الجاحظ رجل سوء معتزلى لا يوثق بنقله قال التقى السبكى وكتاب العرش من أقبح كتبه ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان مازال يلعنه حتى مات بعد ان كان يعظمه قال فيه استوى فى سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت فى موضع وهذا الذى قاله ليس بلازم فالمجاز قد يطرد وحسنه ان لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الاطراد الذى يجعله بعض الاصوليين من علامة الحقيقة فان ذلك الاطراد فى جميع موارد الاستعمال والذى حصل هنا اطراد استعمالها فى آيات فأين أحدهما من الآخر ثم ان استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استفعل فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهما مادتان متغايرتان فى اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون الا بحق والاستواء صفة المستوى فى نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية الى غيره فلا يصح ان يقال استولى

وهو الذى لاينافى وصف الكبرياء ولا يتطرق اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى أريد بالاستواء الى السماء حيث قال فى القرآن ثم استوى الى السماء وهى دخان وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق

حتى يقال على كذا و يصح ان يقال استوى و يتم الكلام فلو قال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم الذي يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهم للتشبيه واللفظ قد يستعمل مجازا في معنى لفظ آخر و يلاحظ معه معنى آخر في لفظ المجاز لو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاختل المعنى وقد يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاستواء المتمحض من كل وجه و يكون السبب في لفظ الاستواء عذوبتها واختصارها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى الاستواء وانظر قول الشاعر * قد استوى بشر على العراق * لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى فالاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكمال فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا معنى واحدا فاذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذورا ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض المنزه لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه وتعالى مع تنزيهه عن صفات الاجسام قطعا والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والقعود ومعناه مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزه عنها ومن أطلق القعود وقال انه لم يرد صفات الاجسام قال شيأ لم تشهد له به اللغة فيكون باطلا وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤاخذ باقراره ولا يفيده انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلا وأبدا والعرش وما تحته حادث فأتى قوله تعالى ثم استوى على العرش لحدوث العرش لا لحدوث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قطعتين من آيتين وتلطف في ذكر الثانية عقيب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شئ قبله وكان عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم اشارة الى ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وختم الباب بالحديث الذي فيه فاذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت أقاويل أهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الارض بيتا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطال اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع و بعضهم معناه علا و بعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشئ وخص لفظ العرش لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أي فيما يتعلق بالعرش لانه خلق الخلق شيأ بعد شئ قال ابن بطال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهرا غالبا مستوليا وقوله ثم استوى يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالبا فيه فاستولى عليه بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضا فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام و يلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلي وهي صفة من صفات الذات وأما من فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل فمن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل فعلا سماه استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ملخصا قال الحافظ وقد ألزم من فسره بالاستيلاء بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم انه صار غالبا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك للفريقين بالتمسك بقوله تعالى وكان الله عليما حكيما فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك و بقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلأ واستوى فلان وفلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والنائم قاعدا و يمكن رد بعض هذه المعاني الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروي في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن خلف قال كنا عند أبي عبد الله بن الاعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل الرحمن على العرش استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استولى فقال اسكت لا يقال استولى على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع و بنحوه قال أبو عبيدة والفراء وغيرهما اه (واضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري في التذكرة الشرقية فان قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا الله يقول أيضا وهو معكم أين ما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم محدقا به بالذات في حالة واحدة والواحد يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم و بكل شيء محيط احاطة العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى قهر وحفظ وابقى اه (و) كذا (حمل قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر فحسن اطلاق اليد وارادة القدرة والقهر قصدا للمبالغة اذ المجاز أبلغ (وكذا حمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في أرضه) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن (على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أو لان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف واكرام (لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه) المحال و يتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم التمني والتشهي ليس في الشرط والمقصود من هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلتكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل وهذا يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان قديما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخرا تحت خلقه فلولا خلقه اياه لما حدث ولولا ابقاؤه اياه لما بقي ونص على العرش لانه أعظم المخلوقات فيما نقل الينا واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته ما دونه قال ابن القشيري ولو أشعر ما قلناه توهم غلبة لاشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان مقهورا قبل خلق العباد هيهات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياهم بل لو كان الامر على ما توهمه الجهلة من انه استواء بالذات لاشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان الباري تعالى كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أمثل من قول من يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزه عن الكون في المكان

واضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم وحمل قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن على القدرة والقهر وحمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في أرضه على التشريف والاكرام لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه

وعن

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصور فى أوهامهم لاجللت هذا المكتوب عن تلطيخه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجرى الآيات الموهمة تشبيها والاخبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن نطرق التأويل الى شئ من ذلك ويتمسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهؤلاء والذى أرواحنا بيده أضر على الاسلام من اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان لان ضلالات الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون وهؤلاء أتوا الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا الى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا فى قلوبهم وصف المعبود سبحانه بالاعضاء والجوارح والركوب والنزول والاتكاء والاستلقاء والاستواء بالذات والتردد فى الجهات فمن أصغى الى ظاهرهم يبادر بوهمه الى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضائح فسال به السيل وهو لا يدرى اه ثم ذكر المصنف المحال الذى يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكن فقال هو (كون المتمكن جسما مماسا للعرش اما مثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدى الى المحال محال) وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانا لم يخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل باشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا أو كان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه متجزئ وله كل ينطوى على بعض وكان بحيث ينتسب اليه المكان بأنه ربعه أو خمسه وان كان أصغر من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتتطرق اليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدى الى جواز التقدير على البارى تعالى فتجوزه فى حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل لم يتميز عن ذلك المحل الا بكون وقبح وصف البارى بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان أو مماسته جاز عليه مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماسة لم يكن الا حادثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز المماسة والمباينة على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا فى محل وهذه الكلمة تصدر عن بدع وغوائل لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيهات طلب الكيفية حيث يستحيل محال والذى يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا فمن ضرورة العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجودا الا فى مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى محدث وهذا مآل الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث والمحدث بالقديم ونعوذ بالله من الحيرة فى الدين قال ابن الهمام فى المسايرة وعلى نحو ما ذكرنا فى الاستواء يجرى كل ما ورد فى الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية فى الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب الايمان به مصحوبا بالتنزيه فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على رأى أصحابنا يعنى الماتريدية انها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار والا لكان قد علم اه قال تلميذه ابن أبى شريف وهذا بناء على القول بالوقف فى الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين فى الارشاد يميل الى طريق التأويل ولكنه فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال فى فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربها الى الحق ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال نقبل التأويل اذا كان المعنى الذى أوله به قريبا مفهوما من تخاطب العرب ونتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف يعنى ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخلل فى فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة

كون المتمكن جسما مماسا للعرش اما مثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدى الى المحال فهو محال

الى ذلك اهـ وقال والد امام الحرمين فى كفاية المعتقد أما ماورد من ظاهر الكتاب والسنة مما يوهم
بظاهرها تشبيها فللسلف فيه طريقان احداهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله
تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليها ذهب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف
على قوله ومايعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون لله تعالى سر فى كتابه والصحيح ان الحروف المقطعة من
هذا القبيل و يعلم بالدليل يقينا ان ركنا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر
البيان المفتقر اليه عن وقت الحاجة ولا يكتم كتمانا والطريقة الثانية الكلام فيها وفى تفسيرها بأن يردها
عن صفات الذات الى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على القهر
والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كلتا يديه يمين ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه وقد
قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الا أن يرد ذلك الى معنى الادراك والاحاطة لا الى معنى
المكان والاستقرار والجهة والتحديد اهـ وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ
ومثله مامر عن ابن أبى شريف قد رده الامام القشيرى فى التذكرة الشرقية حيث قال وأما قول الله عز وجل
ومايعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن الساعة
أيان مرساها ومتى وقوعها فالمتشابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا
قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله أى هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوغ لقائل أن يقول
فى كتاب الله تعالى مالا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدح فى
النبوات وان النبى صلى الله عليه وسلم ماعرف تأويل ماورد فى صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم مالا يعلم
أليس الله يقول بلسان عربى مبين فاذا على زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال بلسان عربى مبين اذ لم
يكن معلوما عندهم والا فأين هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعى انه مما لا تعلمه العرب لما كان
ذلك الشئ عربيا فما قول فى مقال مآله الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبى صلى الله عليه وسلم يدعو
الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان فى كلامه وفيما يلقيه الى أمته شئ لا يعلم تأويله الا الله تعالى لكان
للقوم أن يقولوا بين لنا أولا من تدعونا اليه وما الذى تقول فان الايمان بما لا يعلم أصله غير متأت ونسبة النبى
صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات
يؤدى الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواؤه
صفة ذاتية لا يعقل معناها واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها تمويه ضمنه
تكييف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضح الحق لذى عينين وليت شعرى هذا الذى ينكر التأويل يطرد
هذا الانكار فى كل شئ وفى كل آية أم يقنع بترك التأويل فى صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا
فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ مامن آية وخبر الا ويحتاج الى تأويل وتصرف فى الكلام لان ثم أشياء لابد
من تأويلها لا خلاف بين العقلاء فيه الا الملحدة الذين قصدهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدى الى
ابطال ماهو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الا فيما يتعلق بالله وبصفاته فلا
تأويل فيه فهذا يصير منه الى أن مايتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم ومايتعلق بالصانع وصفاته يجب
التقاصى عنه وهذا لا يرضى به مسلم وسر الامر ان هؤلاء الذين يمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة
التشبيه غير انهم يدلسون و يقولون له يد لا كالايدى وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كما نعقل فيما
بيننا فليقل المحقق هذا كلام لابد من استبيان قولكم نجرى الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض ان
أجريت على الظاهر فظاهر السياق فى قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم
والعظم والعصب والمخ فان أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

عكذلك الاخذ بها فأين الاخذ بالظاهر أليس قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما أوهم الظاهر فكيف يكون أخذا بالظاهر وان قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها أصلا فهو حكم بأنها ملغاة وما كان في ابلاغها الينا فائدة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد فمن تجافى عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن أحاط بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقد قيل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فكأنه قال والراسخون في العلم أيضا يعلمونه ويقولون آمنا به فان الايمان بالشئ انما يتصور بعد العلم اما ما لا يعلم فالايمان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انا من الراسخين في العلم اه قلت وهذا الذي ذهب اليه هو مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العز بن عبد السلام في رسائله منها رسالته التي أرسلها جوابا للملك الاشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره مخالف لمذهب السلف القائلين بامرارها على ظواهرها وقد مرت في آخر الفصل الثاني شروط للتأويل راجع النظر اليها لتعلم انه كيف يجوز ولمن يجوز ومتى يجوز ولنذكر نص امام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته على ما زعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الله عز وجل والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما فلاشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالثوري والاوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم وكذا من أخذ عنهم من الائمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجام العوام فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه بابا وذكر فيه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أول كتابه المذكور ان الحق الصريح الذي لا مراء فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والكف والامساك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شئ من ذلك في الفصل الثاني فراجعه وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن يجريها على ظاهرها أحدهما من يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتتفرع من قولهم عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها أحدهما يقول لا نؤول شيأ منها بل نقول الله أعلم بمراده والآخر يؤول فيقول مثلا معنى الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والآخر يقول لا يخاض في شئ من هذا بل يجب الايمان به لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه وقال البكي في شرح الحاجبية اختلف أهل السنة في اتصاف الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الاول قول السلف انها هي صفات زائدة على السبع الله أعلم بحقائقها وهي أحد قولي الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاوتها الثاني كلها مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلا وسمعا وهذا قول الحذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل اختلفوا على طريقين الاوّل طريق الاقدمين كابن فورك بحملها على مجازاتها الراجعة الى الصفات الثابتة عقلا الثانى طريق المتأخرين وهى التى كانت مركوزة فى قلوب السلف قبل دخول العجمة رد هذه المتشابهات الى التمثيل الذى يقصد به تصور المعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية قصدا الى كمال البيان اه الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام فى هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال أحدها انها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثانى ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها على ماجاءت به مفوّضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردى فى كتاب العقيدة له أخبر الله فى كتابه وثبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم فى الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيهما بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله ماتجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى قال الطيبى هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شئ من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز مايجوز نسبته اليه مما لايجوز مع حضه على التبليغ عنه حتى نقلوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على انهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذى أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شئ فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق اه *(تكميل)* قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه فى ذلك وان طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى فى طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف فى غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفى غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذى يتأوّله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اه قلت وقد أشار الى ذلك المصنف فى الجام العوام بما لامزيد على تحريره (الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار) المفهوم من قوله لايشبه شيأ ولا يشبهه شئ (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرئى للمؤمنين بالاعين والابصار فى الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظم المصنف هذا الاصل فى سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات نظرا الى أن نفى الجهة يوهم انه مقتض للانتفاء فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتتمة للكلام فى نفى الجهة والمكان قال ابن أبى شريف الكلام فى الرؤية فى ثلاث مقامات الاوّل فى تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن فى الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيأ علما تاما جليا ثم رأيناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية مانجده من التفرقة من ادراك الشمس حالة تقليب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاوّل هو المسمى بالرؤية والثانى هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق فى الدنيا الا بمقابلة لما هو فى جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثانى فى جوازها عقلا والثالث فى وقوعها سمعا اما المقام الثانى فقال الآمدى أجمع الائمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبته قوم ونفاه

(الاصل التاسع) العلم بانه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرئى بالاعين والابصار فى الدار الآخرة دار القرار

آخرون وهل يجوز أن يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية فى الآخرة واختلفوا فى وقوعها فى الدنيا ومقصود المصنف فى هذا المقام الاستدلال على وقوعها فى الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدل بالنقل أيضا على الجواز على انه يلزم من ثبوت الوقوع فى الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدل بالعقل على الجواز فقال (لقوله تعالى وجوه يومئذ) أى يوم القيامة (ناضرة) أى ذات نضرة وهى تهالى الوجه وبهاؤه (الى ربها ناظرة) أى مستغرقة فى مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام و رعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها قال البكى وتقريرهذا الدليل عند الائمة أن النظر الموصل بالى اما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو اما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية لكونها أقرب المجازات الى الحقيقة ثم اشتهر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقى كما يشهد به العرف اه وقال النسفى النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لايكون الا نظر العين وبهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربها منتظرة لان الى واحد الآلاء كذا فى تهذيب الازهرى اذ النظر اذا أريد به الانتظار فانه لايعلق بالوجه ولا يتعدى بالى كما فى قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون أى منتظرة ولان حمل النظر على الانتظار المفضى للنعم فى دار القرار سمج لما قيل الانتظار موت أحمر اه ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكفار بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فلولم تكن المؤمنون بخلافهم لعم التحقير و بطل التخصيص وقال النسفى تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للابرار اه وقال الربيع سمعت الشافعى يقول فى هذه الآية علمنا بذلك أن قوما غير محجوبين ينظرون اليه لايضامون فى رؤيته ومما دل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة الى النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الزيادة فقال النظر الى الله تعالى وأما فى السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة رضى الله عنه رفعه هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يارسول الله قال فانكم ترونه كذلك وفى بعض الروايات هل تضامون وفى بعضها فانكم ترون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئى بالمرئى وأخرج القشيرى فى رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبدالله رضى الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لايبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قولى الاشعرى وظاهر قول مالك واليه أشار بقوله (ولا يرى فى الدنيا تصديقا لقوله عزوجل لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفى فى شرح العمدة وتبعه القونوى فى أكثر سياقه فى شرح عقيدة الطحاوى ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لان الابصار صيغة جمع وهى تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لاتدركه الابصار نقيض لقوله تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار نقيض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية كان معنى الآية لايدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لايراه الجميع فان الكافرين لايرونه بل يراه المؤمنون ولان المنفى هو الادراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفى الادراك لايدل

لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولا يرى فى الدنيا تصديقا لقوله عزوجل لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار

على نفي الرؤية وهـذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده ومايستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لايقتضي نفي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح يوجب ثبوت الرؤية اذ نفي ادراك مايستحيل رؤيته لاتمدح فيه اذ كل مالا يرى لايدرك كالمعدومات وانما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيصه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولو أمعنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التفصي عن عهدة الآية اه * رجع للاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالآخرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالآخرة فهل هو مخصوص بالانبياء أو غير مخصوص بل يجوز للولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أو غير خاص وبالجملة فقد اتفق الكل على وقوعها في الآخرة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه لم يره وهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجملة فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى معجزة له صلى الله عليه وسلم هذا حال اليقظة وأما في النوم فاتفق الاكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لايهتدي وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معـه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (لن تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لولم تجز الرؤية لما طلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار بيان اللزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والايلزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لايجوز والرؤية مما لايجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (وليت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولي العزم من الرسل أرأيت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحقة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوي البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعاني كلام الله تعالى (الاغبياء) البلداء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائز الرؤية والوجه الثاني انه تعالى علق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه والدليل على أن استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا أخبر انه جعله دكا لانه اندك بنفسه وما أوجده الله تعالى كان جائزا ان لايوجد لولم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جائزا أن لايفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسـه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوي البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله انى أعظك أن تكون من الجاهلين حيث سأل انجاء ابنه من الغرق بل هــذا أولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده أرنى آية من آياتك قلنا لو كان المراد كذلك لقال أنظر اليها ولقال لن ترى آياتى ومنها قوله لن ترانى فانه يقتضى نفى الوجود لا الجواز اذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمرئى أولا تصح رؤيتى ولما لم يقــل ذلك دل على انه مرئى اذ الموضع موضع الحاجــة الى البيان ألا ترى أن من فى كمه حجر فظنــه انسان طعاما وقال له أعطنيه لآكله كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعاما صح أن يقول المجيب انك لن تأكله ويجوز على الانبياء الريب فى أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقد جوازه تأخر فيرجع النفى فى الجواب الى السؤال وقد سألها فى الدنيا فينصرف النفى اليها اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما وجه اجراء آية الرؤية) وهى قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه وذلك (انه غــير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عنــد عدم امكانه لا مع امكانه ثم علــل قوله غــير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعــلم) للمدرك بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما جرت به العادة الالهية (الا انه أتم وأوضح من العلم) أى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس فى جهة) أى من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى فى جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى الكائن فى تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقولى من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحكماء القائلين بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى جهة من الجهات وقولى مع تلك المقابلة مسافة خاصة رد على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقولى من غير احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممتنعة فى حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقولى بمجموع المرئى فيه تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهى والحدود والجهة أولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدرا من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد فى الصحيحين من حديث أنس رفعه أتموا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى وعند البخارى وحده عن أنس أقيموا صفوفكم وتراصوا وعند النسائى استووا استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى أراكم من خلفى كما أراكم من بين يدى والدليل على قولنا من غير احاطة رؤيتنا السماء فانا نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدل لجواز الرؤية من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها من غــير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثانى لجوازها من غير احاطة وقد أشرنا الى الاول والثانى وأشار الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أى كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها فى كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس فى مقابلتهم) فى جهــة باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفى راء ومرئى

وأما وجــه اجراء آية الرؤية على الظاهر فهو انه غير مؤد الى المحال فان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه أتم وأوضح من العــلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخــلق وليس فى مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضى عقلا كون أحدهما فى جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك فى جهة لاشتراكهما فى التعلق فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك فى أحد طرفيها لزم فى الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقيض مافرض فثبت انتفاء مافرض وان فرض اللزوم فى أحد الطرفين وعدمه فهو تحكم محض ويقال فى الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) البارى سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى فى الحى غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية فى الشاهد لاتنفك عن حصول المقابلة فى الجهة والمسافة بين الرائى والمرئى وحصول احاطة الرائى ببعض المرئيات وحصول ادراك صورة المرئى فليكن فى الغائب كذلك وان ذلك فى حقه باطل تنزه البارى تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية فى حقه لانتفاء لازمها لانا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة فى الرؤية فى الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك أى تتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به و بالصورة لكونه جسما لالكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على مابين بالاستدلال السابق والمعلول لايثبت مع انتفاء علته والالم يكن علة له فتأمل وقال النسفى فى شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان فى العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لابد لها من مقابلة بين الرائى والمرئى وذا لايصح الا فى المتحيز ومسافة مقدرة بين الرائى والمرئى بحيث لايكون قربا مفرطا واتصال شعاع عين الرائى بالمرئى وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكدوا هذا المعقول بقوله تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى فى سياق الآية وسباقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا وهو على البارى لايجوز فى الدارين والدليل على انه تمدح به ورود بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وماقالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى يرانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرائط لاتتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية فلايشترط تعديها وهذا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو فان كان فى الجهة يرى فى الجهة وان كان لافيها يرى لافيها كالعلم فان كل شئ يعلم كما هو فان كان فى الجهة يعلم فى الجهة وان كان لافى الجهة يعلم لافى الجهة وبهذا تبين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا نفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئى وكذا غيره لانا نرى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر متألفة فى صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضى علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع والمشترك بين هذه الاشياء اما الوجود أو الحدوث والحدوث لايصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لايصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته ومالا يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة فى رؤيتنا لا لاستحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لاموجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشئ جائز الرؤية ان نراه مالم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى ان الهرة ترى الفارة بالليل ونحن لانراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبى صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرونه فان قيل هنا مشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لايصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم فى

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المعدومات ولا يصلح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلابد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا الحدوث والوجود والحدوث ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن هذا باطل فكذا ماذكرتموه ثم قال مذهبنا في هذه المسئلة ما اختار الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي رحمه الله انا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبههم وقولهم لو كان مرئيا لكان شبيها بالمرئيات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة بينهما والله أعلم وقال السبكي في شرح الحاجبية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فنقرره بانه تعالى البارى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلانا نرى الجواهر والاعراض قطعا والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض عملا بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود والحدوث والامكان لا جائز ان يكونا الحدوث أو الامكان اذهما عدميان والعلة يجب ان تكون وجودية فيتعين ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما برهن عليه في محله فكل موجود يصح ان يرى عملا بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظر في جميع مقدماته ثم قال ولكن هذا اعتراض قوي وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك وانما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك والشئ المقول بالتشكيك لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها هو الوجود المطلق أي كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصية الوجودات والهويات فضعيف اذ الهوية المطلقة المقولة بازاء الهويات ليس الا من الاعتبارات وان مقوليتها عليها بالعرض لا بالذات وما يقال بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يخفى على ذي فطنة ان المدرك انما هو خصوصية الوجودات لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالملموسات فانا نلمس الجواهر والاعراض واللمس محال ان يتعلق به قال الشيخ سعد الدين وهو قوي وقال الآمدي اختلف الاصحاب فمنهم من عم وقال البارى يدرك بالادراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا بنحو المعتاد بها بل كما يرى وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان سائر الادراكات لا تعم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالمسموعات وادراك اللمس خاص بالملموسات والبارى ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملموسة ولا هي صفته وكذا يقال في سائر المدركات الخمس ما عدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها وانما هو ان نطلق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضا جوز الشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل وعلا وهذا لا يقتضي الوقوع اذ العقل لا يحاله فيه ولا يقتضي وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولاجل ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل السمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه آنفا ثم قال وما تعترض به الخصوم لجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصدر عن مسلم معترف بحق الانبياء وأما الوقوع فثابت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولا ثم قال وأما المحدث فحاله في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري الا بتصحيح الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالمشبهة اذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفي فيقول بجميع ما تقدم ويزيد باشارته الوجدية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والربوبية نسبة الرب الى العبد ومن المعلوم عقلا ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى تعقلا ووجودا

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لامحالة وادراك العبودية على مراتب تخيل وهمي وعلم يقيني وذوق كشفي وشهود حسي وهذا كله خاص بالمتوجهين فالاولى لاهل الفرق من المريدين والثانية لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود من المقربين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال أيضا أربعون سنة أخاطب الحق والناس يظنون انى أخاطبهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال تعالى سبحان الذى أسرى بعبده نخص مواطن المشاهدة والرؤية بذكراسم العبد والرب تنبيها على ماأشرنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورك فى المدخل الاوسط اعلم ان رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر واجبة من جهة خبر الصادق فدلالة جوازه من جهة النظر ان الوصف له بانه راء من صفات نفسه كما ان وصفه بانه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئى لنفسه واذا جاز ان يرى نفسه جاز ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقته فجائز عليه والرؤية لا توجب حدث المرئى لانا نرى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثا ولا حدث معنى فيه لانا نرى اللون لا يصح ان يحدث فيه معنى ولا قلبه عن حقيقته لانا نرى المختلفات فلا ينقلب أحدها عن حقيقته الى حقيقة غيره واللمس والشم والذوق يقتضى حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد أوسع الكلام فى هذا المعتقد ابن التلمسانى فى شرح لمع الادلة ونحن نورد لك من تقريره ما تعلق به المقصود فى هذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية والابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحدقة بالمرئى وهل الادراك المقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس العلم أو من جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعرى قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم فى انه يقتضى كشفا و يتعلق بالشئ على ماهو عليه الا انه لا يتعلق الا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشروط منها كون المرئى مختصا بجهة مقابلا للرائى أو فى حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه بالشعاع المنعكس ومنه انبعاث الاشعة من الحدقة واتصالها بالمرئى ٧ وتشبيهاته ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زوال الحجب الكثيفة وصفاء الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار فى الليل وان بعد ولا يرى من فى ظله وان قرب ولما كان البارى سبحانه ليس فى جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعدهم الفلاسفة على استحالة جواز رؤية واجب الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة فى الحدقة والصورة مركبة ولا ينطبع الا فى مركب فلاجل ذلك قالوا لا يرى البارى ولا يرى وأما الحشوية والكرامية وان ساعدوا على جواز رؤية الله تعالى فانما حكموا بجواز رؤيته لاعتقادهم انه فى جهة أما لجين فنقضى بجواز رؤيته مع نفى اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا فى المعنى وان وافقوا فى اللفظ ثم قال وقول امام الحرمين والدليل على جواز رؤيته عقلا فاشارة منه الى انه تمكن ان يستدل على جواز الرؤية سمعا وذلك لان المطالب الالهية منقسمة الى ما لا يدرك الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند صحة الادلة السمعية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو أثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع وهى لا تثبت الا بثبوته لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالحشر والنشر والحساب والخلود فى احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين فى الدار الآخرة من هذا القسم فلاجرم ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانها ستكون وعدا من الله صدقا وعنى بوجوب الرؤية ههنا تحتم الوقوع للخبر والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلا للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جائز فيصح

الاستدلال

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان وجد او جواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاصحاب فيه بالمعقول والمنقول فمما تمسكوا به عقلا انهم قالوا حاصل الادراك علم مخصوص يخلقه الله تعالى فى العين وكما صح خلقه فى القلب صح خلقه فى العين وضعف هذا المسلك بانا نجد من أنفسنا فرقا ضروريا بين حالة تغميض أجفاننا عن الشئ مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالمرئى وذلك يدل على ان الادراك معنى زائد على العلم مغاير له وان درجته فى الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشئ حال غيبته وادراكه بعوارضه أو بادراك ماهيته وللمحتج بهذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمتعلقات فان الرؤية تتعلق بالهيآت الاجتماعية التى لايحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الحجة مفرعة على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثانى ان ادراك الرؤية من الصفات التى تتعلق بالشئ ولاتؤثر كالعلم والخبر واذا كانت لاتؤثر فى متعلقها فلامانع من تعلقها بالقديم والحادث وضعف هذا المسلك بان حاصله راجع الى ابطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولايلزم من نفى مانع واحد ثبوت الشئ مالم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ماتمسك به الامام وعليه اعتماد أكثر الاشعرية وهو ان البارى تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى أما ان البارى موجود فقد سبق الدليل عليه وأما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تعلقت فى الشاهد بالمختلفات بدليل رؤية الجواهر والاعراض وهى مختلفة فلاتخلو صحة الرؤية اما ان يكون لمابه الافتراق أو لمابه الاشتراك فان كانت لمابه الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية فى النوع بعلل مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة محال فتعين ان يكون لمابه الاشتراك ومابه الاشتراك هو الوجود أو الحدوث والحدوث لايصح ان يكون علة لصحة الرؤية فانها حكم ثبوتى والحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لايكون علة للحاضر والعدم لايجوز ان يكون جزأ من المقتضى واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ومعقول ان الوجود لايختلف شاهدا وغائبا والبارى تعالى موجود فصح ان يرى وقد أورد الفخر الرازى على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله وانى غير قادر على الجواب عنها ونحن نلخصها ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسلم ان صحة الرؤية أمر ثبوتى والذى يحقق ان صحة الرؤية أمر عدمى ان الصحة معقول عدمى فتكون صحة الرؤية أمرا عدميا اما قلنا ان الصحة أمر عدمى لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة أمرا ثبوتيا لاستدعت محلا ثابتا لاستحالة قيام الامر الثبوتى بالنفى المحض ولو كان محلها ثابتا لزم قدم الهيولى على مازعم الفلاسفة أو شيئية المعدوم كما صار اليه بعض المعتزلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لايكون صحة الرؤية أمرا ثبوتيا لانها من افراد الصحة الثانى سلمنا ان الصحة أمر ثبوتى لكن لانسلم صحة التعليل أصلا ورأسا كيف والشيخ أبو الحسن ممن ينفى الاحوال من المتكلمين لايقول بالتعليل العقلى فانه لاواسطة عنده بين الوجود والعدم والعدم لايعلل والوجوب اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو ممكن والممكنات كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلاعلة عنده ولامعقول فى العقل الثالث سلمنا صحة أصل التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة فان صحة كون الشئ معلوما حكم وهو غير معلل الرابع سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احداهما مقام الاخرى ولو قامت احداهما مقام الاخرى لصح ان يرى السواد جوهرا والجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية لعلل مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الالوان وهى مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لابدله من علة مختلفة لكن لانسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى وانما هو مقول بالاشتراك اللفظى أو بالتشكيك لانه لو كان

مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما لاستدعى الواجب لذاته فصلا ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على انه معقول الاشتراك السابع سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام يستدعى علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد فى نفى الاشتراك فيما سواهما على الاستقراء لا يصح فانه عدم علم لا علم بالعدم الثامن نحرم الحصر بالامكان وبالمركب من الجواهر والاعراض وبتحقق ذلك انا لم نرقط جوهرا عريا عن الاعراض ولا عرضا عاريا عن الجوهر فما المانع ان يكون المصحح للرؤية كونه جوهرا على الحالة المخصوصة التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر الثابت قلنا لا نسلم ان جزء الحدوث هو العدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصلة بثبوته لا نها صفة للوجود والصفة العدمية يمتنع قيامها بالامر الوجودى العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة انما توجب أثرها اذا وجدت فى محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر فى ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود شرطه وانتفاء مانعه وحينئذ لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام فى الشاهد كالالم واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والبارى تعالى حى وجميع ذلك ممتنع عليه الحادى عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححا فى حقنا ولا يلزم من كون الشئ مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجواهر مخلوقة معللة بامكانها ولا يصح نسبة خالقيتها الينا وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثانى عشر ما ذكرتموه منقوض ببقية الادراكات من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك أحكام مشتركة ويستدعى مصححا مشتركا ولا مشترك سوى الوجود بغير ما ذكرتم فيلزم كون البارى تعالى مذوقا مشموما ملموسا وذلك يفضى الى السفسطة والكفر الثالث عشر ما أورده البهشمية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود يشترك فى سائر الموجودات للزم ان لا يدرك اختلاف المختلفات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصها تعلقها بكل أخص وهو كقول الاشعرى ان بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق الكسب بالاخص والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازى بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة قال ابن التلمسانى والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه على أوقعها قوله لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتى قلنا الدليل عليه أن الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع فالصحة أمر ثبوتى لاستحالة تقابل سلبين قوله صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ قلنا لا نسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدما عليها بالذات وان كانا معا فى الوجود كتقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات الذاتية متقدمة على ماهى ذاتية له وان كانا معا فى الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود السواد وان كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية قوله فى السؤال الثانى لا نسلم صحة التعليل أصلا ورأسا وانه مبنى على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان فى المعنوية والكونية ويفترقان بالسوادية والبياضية ومابه الاشتراك غير مابه الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو المخالفة بين سائر الانواع لا يخلو اما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة أو موجودة معدومة معا والاخير باطل بالقطع والاول باطل والا لكان للشئ الواحد وجودان فيتعين الثالث

وهو انها صفات لاموجودة ولامعدومة وهي المعبر عنها بالثابت والحال لا يقال فالاحوال أيضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص ومابه الاشتراك غير مابه الافتراق وقد زعمتم ان مابه الاشتراك والافتراق أحوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لانا نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكنا نقول ان الاحوال انما تتمايز بالاضافات لانها لو تمايزت بأنفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذواتا فتمتاز حالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمتاز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانها تتوقف على مصحح قلنا الدليل على توقفها انها لو لم تتوقف لصح رؤية المعدوم والموجود كما صح أن يعلما ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لانعني بكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا أن المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الآخر بحيث لو سبق أيهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الآخر كالعلم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهرا ولا عرضا ومن الدليل على انها مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلل مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها اذ لا حقيقة لها من نحو ذاتها وانما تتميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لا نمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما نمنع كون الاخص علة للحصة النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقي والصفة تفتقر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم أن الوجود مشترك بمعنى انه مقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه انا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ومورد التقسيم لابد أن يكون مشتركا ومن زعم انه مقول بالاشتراك وان وجود كل شئ حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ماليس بمعلوم وأما من زعم انه بالتشكيك على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أوليا وأولى فلا يخلو اما أن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجنة والنار ونطلب الدليل على انهما هل هما موجودتان معدتان أم لا علم أن وجودهما غير ماهيتهما قوله في السؤال السابع لم قلتم انه لامشترك الا الوجود والحدوث ليلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول مابه الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو اما أن يكون نفيا أو اثباتا والنفي لا يصلح أن يكون مصححا للرؤية والا لصحت رؤية المعدوم ولامتنعت رؤية الموجود والاثبات اما أن يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم أن لا يرى الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لاجائز أن يتقيد

بكونه صفة والا لما رؤى الموصوف ولا بكونه موصوفا والا لما رؤيت الصفة فتعين أن يكون موجودا مطلقا ثم لا يخلو اما أن يكون وجود المرئى أو غيره لا جائز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم بمحل فتعين أن يكون انما رؤى لوجوده قوله فى السؤال الثامن وهو خرم الحصر بالامكان فانه أيضا مشترك و بالمركب والجوهر والعرض فنقول ماذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لا يخلو اما أن يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود لزم أن لا يرى الموجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب فى العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب فى العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيها لزم نقض العلة العقلية وتخلف الحكم عن العلة وهو محال بيان اللزوم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم تلك العلية فان المجموع يكفى فى عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدمت بعدم أحد جزأيها ثم انعدم بعد ذلك الجزء الآخر فلا يخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثانى عدم العلية أولا فان لم يوجب عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزأين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف واذا وجب عدمه كان تحصيلا للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ماذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر والعرض و يبطل التعليل بموجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضى حكمها لنفسها وجهة الاقتضاء وصف لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بموجودين قوله فى السؤال التاسع لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لا حقيقية لانها لو كانت صفة حقيقية ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة قائمة به لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل فتعين أن الحدوث لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزأ من العلة قوله فى السؤال العاشر انه كما يعتبر فى ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضى حكمها لنفسها أينما وجدت وما يقتضى لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان ذلك الشرط والانتفاء جزأ من علة اقتضائه و يعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضى كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط فى وجود العلم فى اقتضائه قوله فى السؤال الحادى عشر لم قلتم انه اذا كان مصححا فى الحكم يلزم أن يكون مصححا بالنسبة الى كل أحد حتى يلزم أن يصحح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه مصحح بالنسبة أيضا فيما تعلقت به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بامكانها ولا يصح بالنسبة الينا قلنا لا نسلم ثبوت حكم الخالقية لنا فى صورة ما ليلزم من تعين علتها أن يطرد فى صحة خلق الجواهر لنا فان قيل فيلزم منكم ذلك فى الكسب الذى أثبتموه فانكم وان نفيتم عن العبد الخالقية لم تنفوا عنه الكسب قلنا لا نسلم ان تعلق أكسابنا ببعض الافعال كان بمعنى يوجد بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم النقض مالم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله فى السؤال الثانى عشر ماذكرتموه ينتقض ببقية الادراكات كالشم والذوق واللمس فان دليلكم مطرد فيه ولا يصح تعلقها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالمختلفات بالجواهر والاعراض بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم تعلق بقية الادراكات بالمختلفات فان كل ادراك منها يتعلق بنوع من الاعراض فلم يطرد الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط بنية مخصوصة وانبعاث أشعة واتصالها بالمرئى وان المرئى فى غير جهة من الرائى وان جميع ذلك شروط

فى العادة لافى العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وان تلك الاتصالات شرط فى العادة لافى العقل قوله فى السؤال الثالث عشر لو كان المصحح هو الوجود لم ندرك اختلاف الاشياء قلنا اذا شاهدنا وجود شئ أدركنا ذلك منه شيأ لادراك وجوده كما قالت الهشمية ان الرؤية تتعلق بأخص وصف الشئ ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وان لم تكن معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالحس فان قالوا ماصرنا اليه أدخل فى العقول فان العلم بالاخص يستلزم العلم بالاعم والوجود أعم وماصرتم اليه غير لازم فى العقل وهوان ادراك الاعم وهو الوجود يتبعه ادراك الاخص قلنا العلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتى أما الاعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على الماهيات فانكم أثبتموها فى العدم عرية عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما وتميزها على أصولكم ادراك كونها موجودة اما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتا ثبتا معا ومتى انتفيا انتفيا معا واذا كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر ونحن لا ندعى ذلك لزوما عقليا بل بمجرد العادة وأقدح هذه الاسئلة منع أصل التعليل والنقض ببقية الادراكات فمن ثم اعتمد بعض الاصحاب فى الجواز على السمع وأنا أقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهى انهم بنوا الامر فيها على أن الرؤية لابد لها من مصحح والمصحح هو مالا يثبت الشئ الا مع ثبوته كالحياة بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود مصحح وجود ماهو مصحح له فاذا المصحح من قبيل الشروط لامن قبيل العلل وقد اعتمدوا فى تعيين الوجود على الزام العلل من امتناع التعليل بالعدم ووجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة ووجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشئ الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطا فى أشياء والشرط لا يؤثر فى المشروط فيصح أن يكون وجودا وعدما ثم قرر احتجاج أبى الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الكليم عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لقومه لا لنفسه لانه عالم بامتناعه عليه قلنا لو كان كذلك لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة عجل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضرورى لما علمه بالنظر قلنا العلوم بعد حصولها كلها ضرورية فلا معنى لطلب تحصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ماسبق بيانه وزاد ولا يرد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا فى نفس الامر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلى فان الممكن فى نفسه قد يمتنع لغيره كيف وسياق الآية يدل على خلاف ماذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله حتى يلج الجمل فى سم الخياط ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين فى الدار الآخرة وقوله حق ووعده صدق ولا يقع الا الجائز فكل مادل من السمع على انه سيقع يدل على جوازه ثم قال وزعموا فى جواب موسى الكليم عليه السلام لن ترانى ان لن تقتضى النفى على التأبيد قلنا لن لا تدل الا على مجرد النفى فى الاستقبال ولا اشعار لها بالتأبيد بدليل قوله تعالى فى عدم تمنى اليهود الموت ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم وهم يتمنونه فى النار ولو سلم اشعارها بالتأبيد فهو بحسب ما سأله الكليم وهو انما يسأل رؤية فى الدنيا فلا ينفى ذلك وقوع الرؤية فى الآخرة

(فصل) قال النسفى فى شرح العمدة زعمت طائفة من مثبتى الرؤية باستحالة رؤيته تعالى فى المنام لان ما يرى فى المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه فى اليقظة تمسكا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم رأيت ربى فى المنام البارحة وتشبثا بالمحكى عن السلف فانه روى

عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال ورأى أحمد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أحمد كل الناس يطلبون مني الا أبا يزيد فانه يطلبني وروي عن أحمد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني ومحمد بن علي الترمذي والعلامة شمس الائمة الكردري رحمهم الله انهم رأوه وقد حكى لي متعلم زاهد كان يختلف الى بخارى انه رآه وقد رأيت فيها شابا متعبدا لايختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ماجاز رؤيته في ذات لايختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرائي في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبدالله كأنك تراه فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرائي في النوم الروح وهو لايوصف بالحدث وقولهم ماترى في النوم خيال ومثال لانسلم بانه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة ان ماترى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والبارى منزه عن ذلك فلا يرى فكل ماأجبنا لهم ثم فهو جواب لكم

(فصل) قال النسفي المعدوم ليس بمرئي كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد جرت المناظرة فيها بين الامام الزاهد نورالدين الصابوني والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وبخارى على انه غير مرئي وقد ذكر الامام الزاهد الصفار في آخر كتاب التلخيص على أن المعدوم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعدوم لا يصلح أن يكون مرئي الله تعالى وكذا قول السلف من الاشعرية والمأثر بدية ان الوجود علة جواز الرؤية ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة منعكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه معدوم في الحال لايخلو اما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لافي محل فان رآه في هذا الشعر فقد رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لافي محل فهو محال والمحال ليس بمرئي اجماعا وكذا في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون الموت صفة ذلك الشخص وان لافي محل فكما مر قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه الهيآت وكان الله رائيا لها في الازل كما هو راء لها في الحال قال الامام هذا قول بقدم العالم لانك صرحت بانها موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لايكون موجودا في الازل فانها لو كانت موجودة في الازل لكان ايجاد البارى اياها ايجاد الموجود ولان المحدثات لو كانت موجودة في علم الله تعالى لكان الله تعالى رائيا للموجود لا للمعدوم وهذا بمعزل عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية المعدوم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهي كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولو لم يكن المعدوم مرئيا له لتطرق القصور في صفته وهو منزه عنه قال الامام نعم لاقصور في صفته لكن الواحد يحت صفاته مالا تستحيل اضافته اليه لامالا تستحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم مايستحيل أن يكون مقدورا لايستقيم اضافة القدرة اليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا هنا رؤية كاملة ولكن المعدوم لما لم يصلح أن يكون مرئيا لاتستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما كان البارى قديما بصفاته كانت رؤيته قديمة فلو لم تكن المحدثات مرئية له في الازل والخلق صفة قديمة له والمخلوق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في صفة الخلق هكذا هنا المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت مرئية له ولا يقع التغير في صفته واعلم انا لانقول انه تعالى راء للعالم في الازل ولا كما نقول انه رأى في الازل لانا لو قلنا بانه راء للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بأنه خالق للعالم وهذا التغير وقع في المضاف اليه لافي المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرئياله فى الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالمعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق الا بالموجود فلما آل البحث الى هذا رجع الشيخ وقال ان المعدوم ليس بمرئى وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فنقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان ممتنع الوجود فقد اتفقوا على انه نفى محض وليس بشئ ولا بذات واما المعدوم الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفى محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبى الحسن البصرى من المعتزلة وقال جهور المعتزلة انها ماهيات وحقائق وذوات حالتى وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندنا لان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان الماهيات لو كانت متحققة فى الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة فى كونها متحققة خارج الذهن أمرا مشتركا زائدا على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات متميزة فى أنفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض فهى حقائق متعينة فى أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا وهذا لانا نعلم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها وهو ان الطلوعين معدومان فى الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز فى المعدومات والدليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر ومالم تكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ماذكرتم منقوض بالممتنعات فانا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم ممتنع وحصول الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين محال ونميز بين كل واحد منهما مع ان هذه الممتنعات نفى محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء فلو كانت ثابتة فى الازل لكانت موجودة فيه وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم عند وجودها وتمسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقوله ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شيأ ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشئ باسم مايؤل اليه على ان هذا يقتضى اطلاق الشئ على المعدوم ولا يقتضى كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة وعرضا وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ماذكرتم من النقوض مختلا والله أعلم (الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد) ان قلت لم أخر المصنف التوحيد مع انه المقصود الاهم الذى دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدانية فى الذات والصفات والافعال وكان ماتقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقد عليه الاصول السابقة أوصافا للبارى سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى من سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام فى الاستواء والرؤية قلت لان الكلام فى ذلك تتمة للكلام على نفى الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكون بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبيه والبارى تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثانى فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بسائر الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هى التى عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فعيل من الشركة وهو كون الشئ بحيث يتحد مع غيره فى شئ موضوعا كان أو محمولا صفة أو موصوفا متعلقا أو اثرا ثم أكده بقوله (فرد) أى منفرد بصفات الجلال وصفات الاكرام (لا ندله) أى لا شبيه له ثم ان الوحدانية هى الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أشرنا اليه

جازان يرى كذلك * (الاصل العاشر) * العلم بان الله عزوجل واحد لا شريك له فرد لا ندله

أوّلا وهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والافعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتا مركبة من جواهر واعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالايجاد والاختراع) وقد تقدم ان الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل يطلق على القديم والحادث الا أنه في حق الله تعالى حقيقة لانه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريكهم لها والايجاد والخلق أيضا خاصان بالله تعالى (لا مثل له يشابهه ويساويه) المثل هو ما يسد مسد الشئ وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية وقد يقال هو الذي يشارك الشئ فيما يجب ويجوز ويستحيل (ولا ضد له) في ملكه (فينازعه ويناويه) أي يعارضه والمناواة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعاندة هي كون الشئ بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر وقد يقال انه يفهم من سياق المصنف ان الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفي الكثرة في ذاته ونفي النظير في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والافعال وان شئت قلت هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الافعال عموما فجعل الافعال مندرجة تحت العدم وجعل نفي الشريك في الافعال عموما معطوفا على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فاقتضى انه ليس منهما فليتأمل واذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الامور لا أن كل واحد منها تتحقق به الوحدانية فيقال ان اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا الكلي على جزئياته أما الاول فهو مناف لقول بعض المتأخرين بان الوحدانية عدم الاثنينية فجعلها شيأ واحدا وهو العدم المضاف الى تلك الامور فتلك الامور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكلي الى جزئياته من صدق اسم المقسم على كل من الاقسام فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات وحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنيمي في حاشية أم البراهين

(فصل) قال السنوسي في شرح الكبرى ما حاصله ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الاول مالا يثبت الا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وارادته وحياته اذ لو استدل بالسمع على هذه العقود لزم الدور والثاني مالا يثبت الا بالسمع وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لان غاية ما يدرك العقل من هذه الامور جوازها أما وقوعها فلا طريق له الا السمع الثالث ما يثبت بالامرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الامور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الاول الذي لا يثبت الا بالعقل قال والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والاول رأي امام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأي بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغنيمي فأنت ترى الشيخ قد مال الى عدم صحة الاستناد الى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ ان هذا الخلاف هل هو جار في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الافعال أو هو خاص ببعضها يحتاج الى تأمل وقال الجلال الدواني اعلم أن التوحيد اما بحصر وجوب الوجود أو بحصر الخالقية أو بحصر المعبودية قال ولقد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

انفرد بالخلق والابداع
واستبد بالايجاد والاختراع
لا مثل له يشابهه ويساويه
ولا ضد له فينازعه ويناويه

الواجب لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلابدله من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه وأما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى أشير اليه فى الآية وقد قيل انه دليل اقناعى لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك بالله فى العبادة قال الله تعالى أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اه وبه تعلم تفصيل ما أجمل فى كلام الشيخ السنوسى آنفا فى اعتماده على ما مال اليه ابن التلمسانى

(فصل) وقعت لهم عبارات فى تفسير التوحيد ففى شرح الكبرى للسنوسى نقلا عن ابن التلمسانى التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفى شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة فى الالوهية وخواصها وفى بعض حواشى شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالوهية وجوب الوجود والقدم الذى أولى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقته اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذو النون حقيقة التوحيد أن تعلم ان قدرة الله تعالى فى الاشياء بلا علاج وصنعه بلا مزاج وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من ترك أربعا كمل توحيده وهى كيف ومتى وأين وكم فالاول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كمثله شئ والثانى سؤال عن الزمان وجوابه ليس يتقيد بزمان والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف فى الاستدلال على الوحدانية فقال (وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وهل هذا البرهان اقناعى أو قطعى يأتى الخلاف فيه (وبيانه) أى البرهان وهو الآية أى بيان وجه دلالتها (انه لو كانا اثنين) أى لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالوهية التى منها الارادة وتمام القدرة (وأراد أحدهما أمرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقصورا) قد قصرت قدرته (مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا وكان الاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا) وفى بعض النسخ قاهرا ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التمانع ويقال له أيضا برهان التطارد وقد اختلفت عبارات القوم فى تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة فقال شيخ مشايخنا فى املائه على البخارى ما نصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عموم قدرته وارادته لجميع الممكنات فلو قدر موجود له من القدرة على ايجاد ممكن تماثل ماله تعالى لزم عند تعلق تينك القدرتين أن لا يوجد شئ من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة بما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلابد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لزم عجزهما فى هذا الممكن لزم عجزهما فى سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين واليه الاشارة بالآية وقال ابن القشيرى فى التذكرة الشرقية الدليل على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعدا لم يخل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال لجاز فى العقول تمانعهما بان يريد أحدهما بقاء الجسم فى حالة معينة ويريد الآخر فناءه فى تلك الحالة فاذا قدرا على تنفيذ ارادتيهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما فى حالة واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح للالهية لانا بينا ان الصانع قديم وعجز قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل يعجز عنه وما لم يتصور الفعل لم يتصور

وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه انه لو كانا اثنين وأراد أحدهما امرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل فى الازل محال وان لم يكونا قادرين على الكمال فالفرض الدليل فى أن يريد أحدهما وجود جوهر ويريد الآخر أن لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شئ من الاعراض فلنفرض الدليل فى أن يريد الآخر ضده ويذكر الدليل بأسره اه وقال امام الحرمين فى لمع الادلة الدليل على وحدانية الاله انا لو قدرنا الهين وفرضنا عرضين فان جوزنا ارادة أحدهما لاحد الضدين وارادة الثانى للثانى استحال نفوذ ارادتيهما واستحال أن لا تنفذ ارادتاهما جميعا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة أحدهما كان الثانى مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافهما فى الارادة كان محالا اذ وجود أحدهما ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثانى من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعاجز منحط عن رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقضت أحكامهما من تقدير قادرين على الكمال وقال شارحه ابن التلمسانى ما نصه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحد فى ذاته لا انقسام له وواحد فى صفاته لا نظير له وواحد فى الهيته وملكه وتدبيره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض من هذا الفصل اقامة الدليل على استحالة موجودين يوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدرة العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلو عنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اماتته فلا يخلو اما أن ينفذ مرادهما معا أو لا أو مراد أحدهما دون الآخر ولا مزيد فى العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكنا متحركا حيا ميتا فى حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان لم ينفذ مرادهما لزم الخلو عن المتقابلين ويلزم قصورهما معا ونقصهما العدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الارادة هو الاله الحق والثانى عاجز ناقص منحط عن رتبة الالهية ثم قال وهذه الدلالة هى التى أرشد اليها الكتاب العزيز بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اه وقال النسفى فى شرح العمدة تقرير دلالة التمانع التى عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متماثلان فى صفات الالوهية يؤدى الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتماثلين أو عجز أحدهما والكل محال وما يؤدى الى المحال محال وهذا لانا ان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق فى شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل فى المحل لا هذا ولا ذاك فثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لولا ارادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذى تعطلت ارادته عاجزا والعاجز مستحيل أن يكون الها لان العجز من مراتب الحدوث اه وقال السبكى فى شرح الحاجبية عمدة الاشاعرة فى اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع وحاصله أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفى الكم أعنى المقدار عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثانى له فيلزم نفى الكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم وأما الثانى فلانه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شئ من العالم والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير لو أراد أحد الآلهة وجود شئ من العالم فاما أن يريد الآخر وجوده أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد لا عدما ولا وجودا والتالى باطل بأقسامه فالمقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بطلان التالى فالقسم الاول وهو أن يريد الآخر الوجود فهو محال لما يؤدى اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين ان نفذت ارادتهما والعجز والترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز ومخالفة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه ان لم تنفذ ارادة واحد منهما وأما القسم الثانى وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدى اليه

من اجتماع النقيضين ان نفذتا معا أو ارتفاعهما ان لم تنفذا مع العجز والترجيح من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الآخر وجودا ولا عدما فعدم ارادته لا يخلو اما أن يكون لاجل ارادة الآخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجح أحد المثلين أولا لاجلها فارادته للوجود أو للعدم ممكنة الوقوع على ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالاله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذى أورده فيه خلط برهان التمانع مع برهان التوارد والآية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر الى برهان التوارد أحد الا الكستلى فى شرح العقائد النسفية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شئ من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح اذ صلاحيته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى أحدهما دون الآخر ترجح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدا وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به فى شمول قدرته تعالى وفى كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى عقيدته وأبو الخير القزوينى فى محجة الحق والامام نور الدين الصابونى فى عمدته وابن فورك فى المدخل الاوسط بنحو مما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة فى التعبير ولم أتقيد بايراد تلك النصوص اذ كان مآلها الى ما سبق من عبارات المذكورين أولا

(فصل) قال السعد فى شرح المقاصد ان أريد بالفساد فى الآية عدم التكوّن فتقريره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تكوّنها اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاوّل فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترجح بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادى فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذى باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذى به بقاء الانواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخيالى فى حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال ويرد عليه ان الترديد على تقدير التمانع الفرضى فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاوّل وكمال القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر فلا استحالة فيه اه

(فصل) قد أوسع الكلام فى أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمى فى الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط فى برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون تبصرة للناظر يستفيد منه ولغرابة هذا الكتاب ربما لا يوجد فى أكثر البلاد فنقول قال فى بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع ومما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لابد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكتابة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحا وكانت الاعداد مازاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها الا الى نهاية ولا يلزمنا على هذا الدليل اذا أوجبنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجبه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا توجبها دليل لان الصنع لا يقتضى أكثر من صانع واحد ودليل آخر هوانه لوجاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر الحوادث صانعان أوأكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه ليعبده بعينه ويشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذى صنعه دون غيره لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفى هذا تعجيز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل مايدل عليه والعاجز لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لوكان للاجسام صانعان أوأكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم فعلهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين محدثين له لانه باختراع أحدهما يوجد فلا معنى للاختراع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما ان كانت لا تصلح لاختراع الشئ الا مع قدرة الآخر استحال صلاحهما مجموعتين لاختراعه لان مايصلح للاختراع مع مالا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحال فى الآحاد لم يتغير بالاجتماع وما وجب فى الآحاد لم يتغير بالاجتماع وليس كالحجر يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما ولا كجواز الكذب على الآحاد وانتفائه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجواز فى الآحاد وما كان فى الآحاد على طرفى جواز جاز أن يتغير حكمه فى الاجتماع وما لزم فى الآحاد طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر أوخلافه فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للاجسام والآخر فاعلا للاعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالاجسام دون الاعراض الا بمخصص يخصصها بها وهذا يقتضى حدوث قدرتهما والقدرة المحدثة لا تحدث فى ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محلا للحوادث وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقدر كل واحد منهما على مثل ماقدر عليه الآخر من الاجسام والاعراض لم يخل من أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدور الآخر أوغيره وان كان من جنسه فان كان مقدورات كل واحد منهما هى بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا فى ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من جنسها فهو محال لان كل شيئين من جنس واحد متماثلان يصح على كل واحد منهما مايصح على الآخر وهذا يقتضى اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا به وان تتعلق قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا وآل الامر الى اشتراكهما فى المقدورات كلها أدى الى ماأفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل قلنا ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهى قدرة الاله واكتسابه بقدرة واحدة وهى قدرة المكتسب له وكان يصح حدوثه بقدرة اله غيره مكتسب لمكتسبه فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لوكان للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل مايحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما جسما أوعرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أولا يكون قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ماهو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا عليه فصاحبه هو الذى منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون ممنوعا والممنوع العاجز لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف مراد غيره والتمانع انما يصح مع الاختلاف فى المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون

حيا قادرا عالما مريدا مختارا ومن نازع فى هذه الصفات للصانع بنينا الكلام معه عليها فاذا ثبت وصف الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مريدا مختارا والمختاران يجوز اختلافهما فى الاختيار لان كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر فى اختياره فاذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر فى شئ لم يخل من أن يتم مرادهما أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ومحال تمام مرادهما لتضادهما وان لم يتم مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فان الذى لم يتم مراده عاجز ولا يكون العاجز الها ولا قديما وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها تفسير معنى التمانع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثانى هو العلم بان التمانع بين القادرين انما يقع فى مخالفة أحدهما صاحبه فى المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعا عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرية أن التمانع يقع فى الفعلين المقدورين لقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره فى محل يمتنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره فيه ويلزمهم على هذا الاصل أن يكون البارى سبحانه ممنوعا من فعل السكون فى محل قدرة غيره عندهم فيه حركة وهذا فاسد فما يؤدى اليه مثله والشرط الثالث أن الحيين القادرين المتصرفين بارادتين لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذى ينفى ارادة أحدهما ليس هو المنافى لارادة الآخر لان الشيئين لا يتضادان فى محلين ولولا جواز اختلاف المريدين فى المراد لما صح التمانع بينهما والشرط الرابع ان التمانع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحدا لولا ذلك لصح من أحدهما أن يوقع فى محل فعلا ويوقع الآخر خلافه فى محل آخر لان المتضادين لا يتضادان فى محلين كالسواد والبياض فى محلين والشرط الخامس العلم بان ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحدا لوجب أن يصيرا معا مريدين بارادة واحدة ولم يختلفا حينئذ فى المراد لوجوب كون كل واحد مريدا لما يريده الآخر بارادته والشرط السادس العلم بان ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما أراد أحدهما شيأ حصل مراده فى حال كونه مريدا ولم يصر ممنوعا عن مراده بحال والشرط السابع العلم بان المتمانعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده لما صح منعه عن مراده لان الحى لا يكون ممنوعا من فعل ما قد وجد ولا يقع التمانع بين المتمانعين فى المراد ممنوعا عن اتمام مراده عاجزا عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديما والدليل على استحالة وجود قديم عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز معه وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرا بقدرة والعاجز يكون عاجزا بعجز لوجب أن يكون اختصاص أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما فى الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر الاوصاف التى استحقها لانفسها بتخصيص خصهما أو خص أحدهما باحدى الصفتين وذلك يقتضى قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثا غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التمانع على التوحيد اه سياق الشيخ أبى منصور التميمى وقال الشيخ نور الدين الصابونى البخارى فان قيل اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة فى جسم يوافقه فى ذلك ولا يخالفه بارادة الموت فيه خصوصا على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يخلو اما أن تقع ضرورة أو اختيارا ان قلت ضرورة كان كل واحد منهما مضطرا الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختيارا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتوجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له وكذا المعدوم الذى ليس بموجود

تعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس بمراد له اه وقال النسفى فى شرح العمدة فان قيل هذه الاقسام انما تتفرع على وقوع المخالفة فى الالهين فلم لايجوز فرض الهين متوافقين فى الارادة بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما على انا نفرضهما حكيمين عالمين بجميع المعلومات فلا يختلفان سلمنا انه يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحالات التى التزمتموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة فمالم تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل فى الوجود ولامحالة لايتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فيمكن تقدير الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لوانفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولوانفرد ذلك لصحت منه ارادة الموت فعند اجتماعهما تنفى الصحتان لان كل واحد من الصحتين أزلى والازلى يمتنع زواله وقوله هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهى ان كل ما كان ممكنا لايلزم من فرض وقوعه محال ولوكانت المخالفة ممكنة لايلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال قدلزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لوفرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة أولم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذالم يتصور اثبات الصانعين للعالم كان الصانع واحدا ضرورة اه

(فصل) رجع الى تحقيق سياق المصنف وبيان لهذه الحجة هل هى قطعية تفيد القطع أواقناعية تفيد الاقناع للمسترشد وانلم يفد افحام الجاحد وصريح كلام السعد فى شرح العقائد النسفية انها اقناعية وفى آخره ماينافيه كماسيأتى بيانه قال الكمال بن الهمام فى المسايرة وتلميذه ابن أبى شريف فى شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذى ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد لالزوم الفساد المذكور فى الآية وليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولك أن تقول بل ماذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على مافى الآية من الاشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وتحقيق هذا المحل أن الكلام فى اثبات التوحيد اما أن يكون مع الملى أومع غيره والملى هنا هوالذى اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذهو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما أخبر بوقوعه فهو واقع لامحالة لاستحالة الخلف فى خبره تعالى وأما غير الملى فيلزمه ذلك أيضا جبرا أى من جهة الجبر أى القهر له أو علما توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخلة فى مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التى يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا بانه حجر الآن لم ينقلب ذهبا مثلا ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم أجيب عن ايراد خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لايحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قدأورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز خرق العادة مع ان العلم العادى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض فى العلم العادى بمعنى انه لوفرض العقل خلافه فلم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لايستلزم فى شئ من طرفيه محالا وذلك الاحتمال بهذا المعنى لايوجب عدم الجزم المطابق للواقع بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المنافى لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن أوفى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أولعدم المطابقة أولعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول فانتفاؤه فى العلم العادى ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب وأعنى بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل الآخر في كل جليل وحقير من الامور بل تأبى نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالملكة والقهر للآخر فكيف بالالهين والحال ان الاله يوصف بأقصى غايات الكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا أمر اذا تؤمل لا يكاد لنفس يخطر نقيضه أصلا فضلا عن اخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآية حجة اقناعية من قبل انه اذا خطر بباله النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل وينبني ماذكرناه من انه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه وبهذا يظهر ان الآية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرماني وهو من معاصري السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أي لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أبا هاشم بقدحه في دلالة الآية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله اه قلت وقال الخيالي في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الآية على نفي التعدد للصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضا ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال اه * رجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب تتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك ايمانا بعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكلف في معالجتهم بما أمكن من

الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها الا الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لايخص الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق التصور والجهل فهم لقصورهم لايدركون براهين العقول كما لاتدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وأما الفطن الذى لايقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى اذا تمهد هذا فنقول لايخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولايجدى معهم الا الادلة الخطابية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا انها قطعية وأن القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لايعقلها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على مابينه الامام الرازى فى عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ماأشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية أما الدليل الخطابى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولايخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى وقد أشار اليه الامام الرازى حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولايخفى على ذوى العقول السليمة ان مالايكون فى نفس الامر لازما وقطعيا لايصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا زعما ان تسميته قطعيا وبرهانا صلابة فى الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لاتحتاج الى ادعاء ماليس بقطعى قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة القطعية التى لايعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين وعجزهما أو عجز أحدهما على مابين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلا كما بين فيه أيضا الا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولاينبغى أن يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لاينبغى أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد ٧ انتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لاينافى عدم الاستلزام العقلى فليتامل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك قال ابن أبى شريف ولايخفى بعد معرفة ماقررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دليل خطابى أى ظنى ثم قال واعلم أنه قد وقع للسعد أواخر شرح العقائد ماينافى بظاهره كلامه فى أوائله ويوافق كلام شيخنا فانه قال فى الكلام على المعجزة مانصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولى الهداية والتوفيق

(فصل) قد تقدم آنفا ان هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة منها

الآية

الآية التى سبقت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولاعتناء الحق به أكده خبرا بقوله والهكم اله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسما عليه بقوله والصافات صفا الى قوله ان الهكم لواحد وتكررت آى التهليل فى القرآن فى ست وثلاثين موضعا منه وهى متمسك المحدث ويزيد بأن الانبياء والرسل عليهم السلام انما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفى فيقول بما تقدم ويزيد اشارة بأن الكمال المطلق واحد اذ لو كان متعددا لما كان مطلقا بل كان مقيدا ولو بنفى ما يدخل تحت العدد معه عنه والاله لا يكون الا كاملا بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالاله لا يتعدد ويقول أيضا الاله لو كان متعددا لكان العدد ذاتيا له اذ لو لم يكن ذاتيا لكان لغيره ولو كان لغيره لاحتاج فى تعدده الى الغير ولا شئ من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتيا له والا كان موقوفا على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفا على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضا كل كل موجود فى العالم بحصول حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلا وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما التعدد فى الاشخاص ثم كل شخص وجوده بحصول شخصه وشخصه واحد فاذا لكل شئ وحدة بشخصه دائما أو وقتا ما هو بها اما نوعا أو شخصا وكل ما زاد على وحدته التى هو بها واحد فهو وحدة لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهى كلها اثر لاله فالاله واحد ومن هنا قيل

وفى كل شئ له آية * تدل على انه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحدا فهو لا مثل له يماثله فى حقيقة ذاته ولا فى حقائق صفاته لا من غير الممكنات والا لما كان واحدا ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لكان ممكنا ضرورة ان ما يماثل الممكن ممكن لان المثلين هما المشتركان فى صفات وذلك كله محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو محصل ما تقدم فى الصفات التنزيهية فاعرف ذلك والله أعلم *(تنبيه)* ثبت مما تقدم ان الاله هو الذى لا يمانعه شئ وان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يبطل قول المجوس وكل من أثبت مؤثرا غير الله من علة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التمانع تجرى فى الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ماوراء النهر فى تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ماوراء النهر فى تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم *(تكميل)* قال فى مقاصد الرحمة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلوبية محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة ٧ فمثال السلوب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولا وآخرا وظاهرا وباطنا ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التى تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسى وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفى أمر لا يليق بالبارى تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل فى مفهومها من غير أن يكون هنالك اداة سلب ويشهد له قول السنوسى يعنى ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بمولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفى حاشية سيدى عبد القادر بن خدة الراشدى ما نصه قوله سلبية أى مدلول كل واحدة سلبت أمرا لا يليق بالبارى تعالى ولم يقل سالبة لان السالب أعم من السلبى فكل سلبى سالب وليس كل سالب سلبيا فبعض السالب سلبى كالسلوب وبعض السالب ليس بسلبى كالمعانى مثلا والفرق بينهما ان السلبى هو الامر الذى يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالقدم مثلا فانه يدل على نفى العدم السابق الذى هو معنى الحدوث مطابقة وكذا سائر المسلوبات وان دل على سلب منافيه بالالتزام فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأتى بها الايجاد

كل ممكن واعدامه بالمطابقة ويدل على سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذى يفسر بالسالب اهـ قال الشهاب الغنيمي بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلبي والسالب على هذا الوجه الا فى كلام هذا الامام قلت وهو غريب ولا يخلو عن تكلف والاحسن ما تقدم تفسيره فى كلام السنوسى وغيره اذ لا محيد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه فى شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى فى بيان الركن الثانى فقال

(الركن الثانى)

(الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول) (الاصل الاول) العلم بأن صانع العالم قادر

أى من الاركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث يحمل عليها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاما ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك واختلفت الاشاعرة فى اثبات الحال فمن نفاها منهم وهم الاكثر فمعنى القادر مثلا عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها فليس عند هؤلاء الا الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بما لا يشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله وتارة يعبر عن تلك المعانى بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلا معبرا عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر بهما معا وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخ ان المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التى هى القدرة والعلم من حيث قيامهما بالذات وعلى هذا جرى فى أسماء الصفات حيث قال لا هى عين المسمى ولا هى غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هنالك ثلاثة أمور الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاولان موجودان والحال ثابتة وليس بموجودة ولا معدومة وبالجملة فمن نفى الاحوال ينظر فى الصفات الجارية على الذات وفى الصفات القائمة فى تعلقها ومن أثبت ينظر فى ذلك ويزيد بالنظر فى اثبات الحال وفى تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية ذكر صفات المعانى وهى سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخلية على التحلية كما فى تقديم النفى على الاثبات فى لا اله الا الله وتقديم المعانى على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقا وتحققا اذ العالم مثلا المأخوذ من كونه عالما مشتق من العلم وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقيامه بها وبعضهم قدم المعنوية للاتفاق عليها ولانها دلائل على صفات المعانى وانما سميت فى الاصطلاح صفات المعانى لانها صفات موجودة فى نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة فى نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا فى اصطلاح المتأخرين وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعانى والمعنوية ويطلقون صفات المعانى عليهما معا لان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعانى بالذات فمعنى كونه عالما قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها فان كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للاعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة فى نفسها الا انها معللة بانها تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا (ومداره على عشرة أصول الاصل الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ مقدرا بتقدير الارادة والعلم واقعا على وفقهما فالقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من شرطه ان يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الآن فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقيمها فانه لم يشاءها ولا يشاؤها لما جرى فى سابق علمه من تقدير أجلها ووقتها وذلك لا يقدح فى القدرة والقادر

المطلق هو الذى يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به و يستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى قاله المصنف فى المقصد الاسنى (وانه تعالى فى قوله) الكريم فى كتابه العزيز (وهو على كل شئ قدير صادق) قال أبو منصور التميمى قد وردت السنة بذكر القادر والمقتدر فى أسماء الله تعالى وجاء القرآن بهذين الاسمين و بالقدير أيضا والقدير أبلغ من القادر والمقتدر أبلغ من القادر وللقادر معنيان يكون بمعنى القدير من القدرة على كل شئ وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما يوصف القادر منا بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثانى ان يكون بمعنى المقدور ويقال قدر بالتخفيف وقدّر بالتشديد وجائز فى كلام العرب ان يقال قدر واقتدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم فى صنعته احكاما عجيبا مرتب فى خلقته) ترتيبا غريبا (ومن رأى ثوبا من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولحمته ابريسم ويقال هو معرب (حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف) يقال طرز الثوب تطريزا اذا جعل له طرازا وهو العلم فى الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب مطرف اذا كان من خزله أعلام وقد طرفه وأطرفه بمعنى (ثم توهم) أى ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لا استطاعة له أو عن انسان لاقدرة له) قال الراغب الاستطاعة وجود مايصير به الفعل ممكنا وعند المحققين اسم للمعانى التى يتمكن المرء بها مما يريده من احداث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان منخلعا عن غريزة العقل) كانه عدمها (ومنخرطا فى سلك أهل الغباوة والجهل) وفى كتاب محجة الحق لابى الخير القزوينى مانصه أما الاصل الاول فى معرفة كون البارى تعالى عالما قادرا والدليل عليه صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه مثل خلق السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع فى عجائب التركيب والترتيب ويدل ذلك قطعا على كون صانعها عالما بها قادرا عليها فان من يرى خطا منظوما أو ديباجا منسوجا وجوز صدوره من جاهل به عاجز عنه يكون عن حيز العقل خارجا عنه وفى تيه الجهل والجا اه وسياقه قريب من سياق المصنف الا انه جعل العلم والقدرة معا فى أصل واحد قال البكى فى شرح الحاجبية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو المتمكن من الفعل والترك بحسب الداعى الذى هو الارادة وان شئت تقول هو الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلى من أهل السنة يقولون ان كل ماتتوقف دلالة السمع عليه لايكفى فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان يقال قد ثبت حدوث العالم كما مر فصانعه لو لم يكن قادرا للزم تخلف المعلول عن علته وهو محال أما الملازمة فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادرا فكان موجبا بالذات لزم التخلف المذكور وأيضا لو كان موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال

(فصل) والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شئ قدير وأما الصوفى فيقول كيف لايكون قادرا وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد به فلا قادر فى التحقيق الا هو اذ لا فاعل الا هو وأيضا فانا اذا نظرنا فى أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا مايبدو فى ذواتنا من الافعال على قسمين منها مايكون مصحوبا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولا وعرضا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبة وقوفه عند ذلك الحد كنسبة وقوفنا فى المتحرك فيه و وقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختيارى ووقوف أجسامنا عند حدها فعل اختيارى وكل اختيارى لايكون عن موجب ولا عن طبع ومالا يكون عن موجب ولا عن طبع فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله اذ ما سواه مثلنا والكلام فيه كالكلام فينا (الاصل الثانى العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى فى قوله وهو على كل شئ قدير صادق لان العالم محكم فى صنعته مرتب فى خلقته ومن رأى ثوبا من ديباج حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له أو عن انسان لاقدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا فى سلك أهل الغباوة والجهل

(الاصل الثانى) العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات

(فلا يعزب) أى لا يغيب (عن علمه) الازلى الواجب (مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء صادق فى قوله)
جل وعلا (وهو بكل شئ عليم) ظاهره وباطنه دقيقه وجليله أوله وآخره عاقبته وخاتمته وهذا من حيث
الكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفادا من المعلومات
بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد الى صدقه بقوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)
قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ومادق منها وما لطف ثم يسلك فى ايصالها الى المستصلح
على سبيل الرفق دون العنف فاذا اجتمع الرفق فى الفعل واللطف والادراك تم معنى اللطف ولا يتصور كمال
ذلك فى العلم والفعل الا لله تعالى فأما احاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك بل الخفى عنده كالجلى
من غير فرق وأما رفقه فى الافعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر اذ لا يعرف اللطف فى فعله الا من
عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطف فيها وبقدر اتساع المعرفة فيها تتسع معنى اسم اللطيف وأما
الخبير فهو الذى لا تعزب عنه الاخبار الباطنة فلا يجرى فى الملك والملكوت شئ ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا
تضطرب نفس ولا تطمئن الا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم الا ان العلم اذا أضيف الى الخفايا الباطنة
سمى خبرة ويسمى صاحبها خبيرا (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذى هو الايجاد على وفق التقدير (على
العلم) الذى هو الاحاطة بكل شئ على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الاشياء عنده بلا انتزاع صورة
ولا انفعال ولا اتصاف بكيفية (لانك لا تستريب) أى لا تشك (فى دلالة الخلق اللطيف) والايجاد المنيف
(والصنع المزين) بالترتيب الغريب (ولو فى الشئ الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية
الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه عين برهان الاصل الاول ذكرهما أبو الخير القزوينى فى حجة
الحق وغيره من الائمة فى أصل واحد كما أشرنا اليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى فى الهداية و) عليه
المعول فى (التعريف) قال المصنف فى المقصد الاسنى للعبد حظ من وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله
عز وجل فى خواص ثلاث احداها المعلومات فى كثرتها فان معلومات العبد وان اتسعت فهى محصورة
فى قلبه فانى تناسب ما لا نهاية له والثانية ان كشفت أوان الفتح فلا يبلغ الغاية التى لا يمكن وراءها بل
يكون مشاهدته الاشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق ولا تنكر درجات الكشف فان البصيرة الباطنة
كالبصر الظاهر وفرق بين ما يتضح وقت الاسفار وبين ما يتضح أول ضحوة النهار والثالثة أن علم الله
تعالى بالاشياء غير مستفاد من الاشياء بل الاشياء مستفادة منه وعلم العبد بالاشياء تابع الاشياء وحاصل
بها وشرف العبد من سبب العلم من حيث انه من صفات الله تعالى ولكن العلم الاشرف ما معلومه اشرف
وأشرف المعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الاشياء انما تشرف
لانها معرفة لافعال الله تعالى أو معرفة للطريق الذى يقرب العبد من الله تعالى فلا نظر اذا الا فى الله تعالى
اه وأما المحدث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة وبحديث
الاستخارة وفيه فانك تعلم ولا أعلم وأما الصوفى فيقول العلم حقيقته من كانت الاشياء حاضرة لديه وليس
من تكون الاشياء حاضرة لديه الا من أفادها الشيئية ولا مفيد الاشياء شيئية الا الله تعالى فلا عالم الا الله
تعالى اذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى المحال ان كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد
لها وهو المجلى لها فى الاذهان وبالضرورة من أجلى الحقائق لعبده فكيف لا تكون منجلية له بل لم تنجل
بالتحقيق الا له اذ ليس لغيره على التحقيق احاطة بشئ والله أعلم (الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حيا)
مطلقا وهو الذى تندرج جميع المدركات تحت ادراكه وجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن
علمه مدرك ولا عن فعله مفعول وذلك هو الله تعالى فهو الحى الكامل المطلق وكل حى سواه فحياته بقدر
ادراكه وفعله وكل ذلك محصور فى قلة ثم أشار المصنف الى برهانه فقال (فان من ثبت علمه وقدرته ثبت
بالضرورة حياته) أى ان الدليل عليه ما دلنا على كون البارى تعالى عالما قادرا ومن شرط العالم القادر

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
فى الارض ولا فى السماء
صادق فى قوله وهو بكل
شئ عليم ومرشد الى
صدقه بقوله تعالى ألا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير
أرشدك الى الاستدلال
بالخلق على العلم لانك
لا تستريب فى دلالة الخلق
اللطيف والصنع المزين
بالترتيب ولو فى الشئ الحقير
الضعيف على علم الصانع
بكيفية الترتيب والترصيف
فما ذكره الله سبحانه
هو المنتهى فى الهداية
والتعريف *(الاصل
الثالث)* العلم بكونه
عز وجل حيا فان
من ثبت علمه وقدرته ثبت
بالضرورة حياته

ان

ولوتصور قادر وعالم فاعل مدبر دون ان يكون حيا لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات وذلك انغماس فى غمرة الجهالات والضلالات *(الاصل الرابع)* العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته

ان يكون حيا وأيضا دلنا على ان العالم فعله و يستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد اذ (لوتصور قادر عالم فاعل مدبر) للكائنات (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات بل فى حياة أرباب الحرف والصناعات) اذلا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى جحود وعناد بل (انغماس فى غمرة الجهالات) أعاذنا الله منها *(تنبيه)* ظاهر سياق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقفهما فقط على هذه وان الحياة شرط فى كل منهما لاغير والصحيح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتبها على الحياة أيضا وان صفة الحياة شرط فى كل منها ولزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط و يتأخر عنه فى العقل وهل الحياة شرط فى كل منها ابتداء أو بعضها شرط فى بعض فتكون الحياة شرطا فى بعض ابتداء وفى بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى فى شرح صغرى الصغرى بعد قوله فى المتن و يجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها مانصه مراده بالصفات السابقة القدرة وماذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخر ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والا فهى من جهة انها شرط فى تلك الصفات مقدمة بالذات عليها لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها أزلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كان يقال مثلا ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط ان الافتقار مناف للوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك ينافى الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافى الوجوب واليه الاشارة فى قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط فى تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام فى حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم أيضا من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك فى سياق عبارة ابن الهمام وتلميذه ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته) اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة الفعل ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع و بالجملة فالمريد أو الذى يريد أو أراده والذى يخصص فعله بحالة دون حالة لصفة قائمة به اقتضت ذلك وتلك الصفة هى الارادة وهى كما قال السنوسى صفة أزلية تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى فى شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى يوجب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفى عمن قامت به الجبر والاضطرار وفائدتها على هذا الحد ان يكون الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه ثم صانع العالم أوجده باختياره اذ من لا اختيار له فى فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثا ولا اختيار بدون الارادة فكان مريدا اه وفى المقدمات للسنوسى هى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال فى شرح الصغرى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال فى شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفى الممكن وان شئت قلت هى القصد لوقوع أحد طرفى الممكن وقال فى شرح الكبرى هى قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره له اه وقال أبو منصور التميمى الارادة والمشيئة عندنا

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشيئة الازلية صفة واحدة يتناول ماشاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته حادثة فى ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته وقلنا مشيئته ارادته وهى متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه بها فى معنى انه أراد حدوث كل ماعلم منها على ماعلم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ فى أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أى كل صادر عنه تعالى من الممكنات فى وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أى ضد ذلك الصادر بدله فى ذلك الوقت (ومالا ضد له أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أى كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه فى وقت آخر (قبله) أى قبل ذلك الوقت الذى صدر فيه (أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين) أى فتخصيصه بصدوره فى ذلك الوقت دون ذلك الممكن الآخر دون ماقبل ذلك الوقت ومابعده لا بد من كونه بصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره بدله فى ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا نعنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ماقبله ومابعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام فى المسايرة وقال السعد فى شرحه على العقائد وهما أى الارادة والمشيئة عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اه قال ابن قاسم فى نسخته على هامشها تحت قوله المقدورين مانصه وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام فى حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أى من الفعل والترك بمعنى انهما صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله فى حاشية الكمال بن أبى شريف وفى ظاهر سياقهم نوع تخالف لا يخفى قال الغنيمى ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين مايصح اتصافه بالوجود لا مايشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلا السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخصص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه فى هذا المحل المخصوص فى هذا الوقت دون ماقبله ومابعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام فى نحو الطول والقصر وحينئذ فللارادة كما قال بعضهم تخصيصان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثانى تخصيصه بالوقوع فى هذا الوقت دون ماقبله ومابعده ثم قال وينبغى ان لا تفهم مما هو مصرح به فى كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين مايشمل العدم والوجود فان الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الاصول لا ضد له ولا مثل له وقد استدلوا على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك بمن نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الائمة مع عدم فهمها على وجهها ثم واياك أن تفهم أيضا من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء أن المراد خصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لا فرق فى ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين وانما فرض الكلام من فرض فى الضدين فى مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة اليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال الكستلى فى شرح النسفية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوى لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفى كلامهم مايشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا فى الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اهو وبما أوردنا

فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده ومالا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

لك من نقول الائمة ظهر لك ماساقه المصنف فى هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الارادة فى تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردها امام الحرمين فى سياق الرد على الكعبى من المعتزلة ونصه وزعم الكعبى ان كون الاله عالما بوقوع الحوادث فى أوقاتها على خصائص صفاتها يغنى عن تعلق الارادة بها وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى كونه عالما عن كونه قادرا وقد وافقنا على افتقار أفعال المحدثين الى ارادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم فى برهان الارادة ففى التذكرة الشرقية لابن القشيرى مانصه لان فعله مرتب مختص بأوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال على كون فاعله مريدا له قاصدا اليه وفى المدخل الاوسط لابن فورك ظهور فعله دليل على قدرته لان الفعل لا يظهر ممن لا قدرة له كما لا يظهر ممن به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لانه على احكامه واتقانه لا يتأتى ممن لا علم له وكونه متقنا دليل على ارادة فاعله اذ كما لا يصح ظهوره من غير ذى علم كذلك لا يصح ظهوره من غير ذى قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه آخر وقال أبو القاسم الاسكاف فى الكافى وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلابد من ارادة تخصص بالوجود ماتخصص على الوجه الذى تخصص وقال والد امام الحرمين فى كفاية المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصيص حدوث المحدث بزمان دون زمان فى مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بارادة مريد وقال أبو القاسم القشيرى فى كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الافعال واختصاصها ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزوينى فى محجة الحق والدليل على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال البارى تعالى مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز فى العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون فاعلها مريدا لها وقال شيخ مشايخنا فى املائه والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كارها لان الارادة هى القصد الى تخصيص الجائز ببعض مايجوز عليه وقد تقرر أن ارادة الله تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شئ منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشئ وقال البكى فى شرح الحاجبية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد اما الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذى اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الارادة أو تعلقها والتخصيص حاصل فالارادة ثابتة وهو المطلوب اه ونقل الغنيمى عن السنوسى فى شرح النظم الارادة صفة يترجح بها وقوع أحد طرفى الممكن على مقابله وبرهان وجوبها له تعالى أن الحوادث قد اختصت من كل نوع من أنواع ستة وهى الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين جائزين متساويين فى قبول كل ذات حادثة لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله بغير مرجح مستحيل واذا وجب الافتقار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لانه يلزم عليه اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل وأيضا لو ترجح للممكن من ذاته الوجود بدلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجح له من ذاته العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتى يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين أن يكون المرجح لاختصاص كل ممكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضى أن لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الارادة وهى قصد الفاعل الى وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الارادة فى تخصيص المعلوم حتى قال انما وجد فى الوقت الذى سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده فيه

(الاصل الخامس) العلم بانه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير

(فصل) وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعا ان الله تعالى أراد الاشياء و يريدها وقد خاطبنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي والمعهود فى اللسان العربي أن الذى يريد الشئ هو الذى يخصصه على الحقيقة ومن يخصص الشئ على الحقيقة فهو مريد فصانع العالم مريد على الحقيقة وأما الصوفى فيقول لابد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذى لا يدافع تخصيصه الا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة الا الله تعالى *(تنبيه)* هذه الاصول الاربعة التى ذكرها المصنف ولاء وذكر فى كل أصل صفة من الصفات قد ضم اليها ابن الهمام فى مسايرته الثامن والتاسع وهما فى بيان قدم العلم والارادة وأورد الكل فى فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حى مريد ثم قرر ما تضمنه الاصلان الاولان بما أورده هنا ممزوجا بشرح تلميذه ابن أبى شريف قال لما ثبتت وحدانيته فى الالوهية ثبت اسناد كل الحوادث اليه تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التى لاجلها استحق أن يكون معبودا وهى صفاته التى توحد بها سبحانه فلا شريك له فى شئ منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد فى الذات وفى كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث فى وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذى لا اختلاف فيه والارضين ومافيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد ومابينهما من السحاب المسخر ونحو ذلك كل مستند فى وجوده الى البارى سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الاحسان فى ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيته من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التى يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وأعضائه و يستلزم ذلك قدرته أى ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضرورى ولكن ينبه عليه بان من رأى خطا حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما و ينضم الى هذا أى الى ثبوت العلم له تعالى انه هو الموجد لافعال المخلوقات فيلزمه أى يلزم ماذكر من المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئى جزئى خلافا للفلاسفة فى قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلى لا على الوجه الجزئى وهو باطل اذ كيف يوجد مالا يعلم وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه الاصلان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة أى الاتصاف بهما بلا اتصاف بحياة محال أى وليس معنى الحياة فى حقه تعالى مايقوله الطبيعى من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعى التى يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا مايقوله الحكماء وأبو الحسن البصرى من المعتزلة من ان معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم و يقدر بل هى صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضى صحة العلم والقدرة والارادة ثم قرر ما تضمنه الاصل الرابع بما قد ذكرناه فى أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنه الاصل الثامن والتاسع فسيأتى بيانه فى موضعه قريبا ان شاء الله تعالى (الاصل الخامس انه تعالى سميع بصير) بلا جارحة وحدقة ولا اذن كما انه تعالى عالم بلا دماغ وقلب فليس سمعه كسمع المخلوق الذى هو قوة مودعة فى مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفى والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف وقد أشار المصنف الى ذلك فقال على طريق اللف والنشر غير مرتب (لا يعزب) أى لا يغيب (عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه (والتفكير) أى ما خفى عنه وهو مصدر فكره مشددا

ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لامحالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع اسنى وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته أوكيف تستقيم حجة ابراهيم صلى الله عليه

اذا أورده فى فكره وقال المصنف فى المقصد الاسنى البصير هو الذى يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ماتحت الثرى مع التنزيه عن أن يكون بحدقة وأجفان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور والالوان فى ذاته كما ينطبع فى حدقة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للحدثان واذا نزه عن ذلك كان البصر فى حقه عبارة عن الصفة التى ينكشف بها كمال نعوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات (ولا يشذ) أى لا ينفرد ولا يبعد (عن سمعه) مسموع وان خفى فيسمع السر والنجوى بل ماهو أرق من ذلك وأخفى يسمع (صوت دبيب) أى حركة أرجل (النملة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لانها اذا كانت كذلك كانت أشد فى الخفاء (فى الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على الصخرة الصماء) الملساء بغير أصمخة وآذان منزه سمعه من أن يتطرق اليه الحدثان ومهما نزهت السميع عن تغير يعتريه عند حدوث المسموعات وقدسته عن أن يسمع بآذان أو آلة علمت أن السمع فى حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة فى محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله المصنف فى المقصد الاسنى ثم اعلم أن ثبوت صفتى السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلاحاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق بالاتصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع اسنى) أى أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته) هذا لا يتصوره عاقل وفى هذا الاستدلال الذى ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المآل الى ماذكره قال أبو القاسم القشيرى فى كتاب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح فى ثبوتهما نفى نقص لا ينتفى ذلك النقص الا بهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لاوصاف الكمال وقال ابن فورك فى المدخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حى لا تليق به الآفات التى تضاد السمع والبصر وكل حى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقال امام الحرمين فى لمع الأدلة اذ قد ثبت كونه حيا والحى لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيرى فى التذكرة الشرقية اذ لو لم يتصف بهما لاتصف بضدهما وقد وجدنا الحى فيما بيننا يجوز أن يكون سميعا بصيرا ولم نجد لقبول السمع والبصر علة الا كونه حيا فعلمنا ان كل حى قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حى فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو لم يتصف بهما لاتصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحال خلوه عن ذلك المعنى وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العلل دون اعتبار مجرد الشاهد فى حكم الغائب وقال شيخ مشايخنا فى املائه لو لم يكن سميعا بصيرا لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وقال السبكى فى شرح الحاجبية اما كونه سميعا بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعرى فيقول قد ثبت أن البارى تعالى عالم مريد حى وكل حى سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل مايجوز له فهو واجب له وأيضا فانهما صفتا كمال والخلو عنهما نقص أو قصور فى الكمال وأيضا قد أجمعت عليه الكتب السماوية وخصوصا القرآن وهذا دليل المحدث وأما الصوفى فيقول حديث التقرب بالنوافل بين لكل من هو الى عبوديته واصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف رحمه الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر نقص فى المعبود وأيده بقوله (أوكيف تستقيم حجة) سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن أو هو تارخ كما هو قول النسابة وآزر عمه واستعمال الاب على العم شائع فى الاستعمال (اذ كان) أى آزر (يعبد الاصنام) والتماثيل (جهلا) منه (وغيا) عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه فى الكتاب العزيز ياأبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلبها (ولو انقلب ذلك عليه فى معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لادحضت حجته) التى احتج بها على خصمه (ودلالته) التى استدل بها فى تحقيق مقصوده (ساقطة) فى حد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذا (لم يصدق قوله تعالى) فى قصته (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق بين الحجة والبينة قد تقدم فى أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفتى السمع والبصر يستدعى حدقة وأذنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جارحة) من الجوارح (وعالما بلا قلب ودماغ) وانما ذكرهما جميعا لما ان علم المخلوق قد اختلف فى محله أهو الدماغ أو القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حدقة) وهى محركة التى فيها انسان العين ويجمع على احداق (وسميعا بلا اذن) بضمتين معروف وجمعه آذان (اذ لافرق بينهما) اذا تأملت حق التأمل (الاصل السادس) فى بيان أحد صفات المعانى التى هى الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام) اعلم أن مسئلة الكلام ذات تشعب كثير وبحث المبتدعة منتشر شهير حتى قيل انما سمى فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى فى تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق أن التطويل فى مسئلة الكلام بل وفى جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق فى ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته وصفاته محجوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شئ من معرفة الذات فهو ذوقى لايمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر فى هذا المبحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف رحمه الله تعالى فما قل وكفى خير مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث فى هذا المقام يرجع الى أمرين الاول انه تعالى متكلم والثانى انه تعالى متكلم بكلام نفسى قائم بذاته وفى أثناء ذلك بيان صحة اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم ومواضع أخرى كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف فى غيره (ليس بصوت ولا حرف) اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تحملها الى الصماخ وقال الراغب الهواء المنضغط عن قرع جسمين وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شئ لشئ كالصوت الممتد ومنتقش بصورة والمنتقش ضربان ضرورى كما يكون من الحيوان والجماد واختيارى كما من الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب بالفم وما بالفم ضربان نطق وغيره كصوت النائى والنطق اما مفرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت فى التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس فكان تأخيره أتم فى الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع فتأمل (بل لا يشبه كلامه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات البارى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة البارى تعالى لا تحد ذاته ولا ترسم فليست اذا بشئ زائد على البارى تعالى (كما لا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان الخالق لا يشبه المخلوق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيا فقال له لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ ولو انقلب ذلك عليه فى معبوده لادحضت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا اذن اذ لافرق بينهما (الاصل السادس) أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره

الاصوات

الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الاشاعرة الاول أي انه مشترك بين الالفاظ المسموعة وبين الكلام النفسي وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعني ألفاظه الفصيحة وأما استعماله في المعنى النفسي وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا قولكم أو اجهروا به وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في نفسي قولا والقول يقال على ما يقال عليه الكلام اما بترادف أو تباين الخاص والعام وقيل حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقيل بالعكس واليه أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفسي هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعرفات له وانه حقيقة واحدة هي الامر والنهي والخبر والاستخبار وانها صفات لها لا أنواع ان عبر عنه بالعربية كان عربيا أو بالسريانية كان سريانيا وكذلك في سائر اللغات وانه لا يتبعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعرة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام المطلق حقيقة هو ما في النفس شاهدا وغائبا واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال المصنف كما ترى وقال الجمهور منهم يطلق على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أشرنا أولا بقولنا والمختار ثم انهم استدلوا على ثبوت الكلام النفسي بأن قالوا لا شك في وجود معنى قائم بنا نجده من أنفسنا عند التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة لوجوده بدونها فيمن أمر عبده معتذرا للسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه فثبت ان هنالك أمرا قائما بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقرب في تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولا واستدعاء ويعني بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاسناد الافادي أي بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ اسنادا افاديا وقال النسفي في الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متجزئ مناف السكوت والآفة وهو به آمر ناه مخبر قلت ودليل الاشاعرة والماتريدية في اثبات صفة الكلام واحد قالوا لو لم يكن صانع العالم متكلما للزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حي وكل حي فهو اما متكلم أو مؤف والآفة نقص فتعين أن يكون متكلما وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما الا أن عند الاشاعرة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيآن صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما وذكر في التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كليم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لا لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه وقد يستدل المحدث أيضا على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوفي فيقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الى الانباء عن الشئ وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا موقع لنقيضها وذلك لا يكون في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات

المخالفين لمعتقد الاشاعرة وهم الحنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسي وقالوا ليس الكلام مشتركا بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقال رادا عليهم متعجبا منهم بقوله (وكيف التبس هذا) أي كيف خفي أمره (على طائفة من الاغبياء) جمع غبي وهو الفدم الذي لايدري شيأ وأصل الغباوة الغفلة والجهل وتركيبها يؤذن بالخفاء ومنه قول الشاعر

واذا خفيت على الغبي فعاذر * ان لاتراني مقلة عمياء

(ولم يلتبس) ذلك (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كما وقع التصريح بذلك في أكثر كتب الاشاعرة والماتريدية وأوله

لايعجبنك من أمير خطبة * حتى يكون مع الكلام أصيلا

(ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

وقد أنكره العلاء المرداوي من الحنابلة في شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس هو في نسخ ديوانه وانما هو لابن ضمضام ولفظه ان البيان اهـ وقد استرسل بعض علمائنا من الذين له تقدم ووجاهة وهو علي بن علي بن محمد بن الغزي الحنفي فقال في شرح عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ما نصه واما من قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطل المذكور فاستدلال فاسد ولو استدل مستدل بحديث في الصحيحين لقالوا هذا خبر واحد ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو في ديوانه وقيل انما قال ان البيان لفي الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحته عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصارى قد ضلوا في معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نفس كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أي شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصراني قد ضل في معنى الكلام عن معنى الكلام ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لغة العرب وأيضا فمعناه غير صحيح اذ لازمه ان الاخرس يسمى متكلما لقيام الكلام بقلبه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهو ان هذا القول له شبه قوي بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت اهـ الخ وانا تأملته حق التأمل وجدته كلاما مخالفا الاصول مذهب امامه وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى فليتنبه لذلك ثم تحامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعظه عقله) أي الكامل (ولانهاه نهاه) بالضم جمع نهية وهي العقل لكونه ينهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك لآيات لأولي النهى وبين نهاه ونهاه جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لساني) الذي أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أي ينشأ فيه (بقدرتي الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التي لها أول اذا جعلت على كيفية مخصوصة ما صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أي عن رجوعه الى عقله والتدبر في الحق الصريح وفي بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أي رجاءك في رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أي امنع (عن خطابه) ومذاكرته (لسانك) فقد رسخ في ذهنه ما تخيله فلا ينفك عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجبلة فازالة ذلك عسر جدا ثم لما كان من مذهب المخالفين القول بقدم الحروف والاصوات وانها قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (في قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما) لكونه مسبوقا بالباء وهذا مكابرة للحس وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (فنزه عن الالتفات اليه قلبك) أي ابعده عنه ولا تخالط به فان شيطانه المريد لا يسمع التفنيد وبمعاشرته يكثر اللجاج والمراء ويترتب عليهما فساد النظام

وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم
ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا
ومن لم يعظه عقله ولا نهاه نهاه عن أن يقول لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شئ وان الباء قبل السين في قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات اليه قلبك

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا يميزون بينه وبين الحادث ولا يتحاشون من رفض بداهة العقول والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل واللجاج فقالوا الحروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامية عند التحقيق (فلله سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (فى ابعاد بعض العباد) عن منصة التقريب والارشاد (ومن يضلل الله) اياه (فماله من هاد) يرشده الى سلوك سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه رادا عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (فى الدنيا كلاما ليس بصوت) ولا حرف (فليستنكر أن يرى فى الآخرة موجودا) متكلما حيا (ليس بجسم) أى ليس بذى جسم ملموس ومحسوس غير متحيز (ولا) بذى (لون) ولا قابل للحوادث والمقصود نفى الكيفية على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف سمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غدا كيف يسمعون فالجواب سمع كلاما ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردها الطوخى من الحنابلة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعانى لا تقوم شاهدا الا بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسما فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسما اذ كلا الامرين خلاف للشاهد ومن أحال كلاما لفظيا من غير جسم فليحل ذاتا مرئية غير جسم ولا فوق اهـ من شرح التحرير للمرداوى وهذا الذى ذكره المصنف من ان الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قاسه على رؤية ما ليس بلون ولا جسم قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها فى الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى ما ليس بلون) محسوس (ولا جسم) متحيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) متصلة أو منفصلة (وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل فى حاسة السمع ما عقله فى حاسة البصر) أى فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه الباقلانى وفى لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه شرفه الله بعزه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط أنسه وشافهه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء كلمه وكما أراد سمع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العلمية ولا يوصف بالماهية والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كارادته وارادته كصفته وصفته كذاته وذاته أجل من التنزيه والتكبر وصفاته أجلى من التفسير والتفصيل خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدى استحال سماع ما ليس بصوت ووافقه الاستاذ الاسفراينى واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندى لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق قال ابن أبى شريف ولمن انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة فى مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل فى كلام الماتريدى فى كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع ما ليس بصوت والخلاف انما هو فى الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدى سماعه الكلام النفسى وقال انما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات) من أمر ونهى واخبار وقد جاز فى الشاهد أن يكون الشئ الواحد أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فكذلك يجوز فى الغائب ولم يكن مستحيلا وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهى أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلالتها عليه وتأديه بها والاختلاف فى العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن التلمسانى كل آمر وناه يجد فى نفسه اقتضاء وطلبا يعبر عنه بالعبارات المختلفة

فلله سبحانه سر فى ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فماله من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام فى الدنيا كلاما ليس بصوت ولا حرف فليستنكر أن يرى فى الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل ان يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل فى حاسة السمع ما عقله فى حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة فى ورقة صغيرة ومحفوظة فى مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئى فى مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات والارض والجنة والنار فى الحدقة والقلب والورقة فليعقل كون الكلام مقروأ بالالسنة محفوظا فى القلوب مكتوبا فى المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام فى الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه فى الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها فى الورق ولاحترق

والكتابة والاشارة وما فى النفس لايختلف لاختلاف الدلالات فكذلك المخبر يجد فى نفسه حديثا يعبر
عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضرورى لانزاع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر
أخص وصف الانسانية فان الآدمى يشاركه البهائم فى ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الآدمى
عنها بالقدرة على استحضار العلوم فى الذهن وتركيبها وترتيبها ترتيبا يتوصل به الى ادراك الغائبات وكل
ذلك يعتمد الكلام النفسى اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكرسى (والارض
وكون الجنة والنار مكتوبة فى ورقة صغيرة ومحفوظة فى تعدادذرة من القلب و) عقل (ان ذلك مرئى فى
مقدار عدسة من الحدقة) التى فيها انسان العين (من غير أن تحل ذات السموات والارض) والعرش
والكرسى (والجنة والنار فى الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروأ بالالسنة) الظاهرة (محفوظا
فى القلوب) الباطنة (مكتوبا فى المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أى فى
تلك المصاحف قطعا (اذ لو حلت بكتاب ذات الكلام) فرضا وتقديرا (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه فى الورق
ولحلت ذات النار بكتابة اسمها فى الاوراق ولاحترقت) ولكان من نطق بالنار احترق فمه والجنة والنار
مكتوبتان فى المصاحف ثم أحد لايتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبى صلى الله عليه وسلم مكتوب
فى التوراة والانجيل لاعلى معنى انه حل فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم
بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف فى الجام العوام بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ فى الوجود أربع
مراتب وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى اللسان ووجود فى البياض المكتوب عليه
كالنار مثلا فان لها وجودا فى التنور ووجودا فى الخيال والذهن وأعنى بهذا الوجود العلم بصورة النار
وحقيقتها ولها وجود فى اللسان وهى كلمة دالة عليها أعنى لفظ النار ولها وجود فى البياض المكتوب عليه
بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجملة هى التى فى التنور دون التى فى الاذهان وفى
اللسان وعلى البياض اذ لو كان المحرق هو الذى فى البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف
كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولاها وهى الاصل وجود قائم بذات الله
تعالى والثانية وجود العلم فى أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده فى لساننا بتقطع أصواتنا
ثم وجوده فى الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما فى أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهى
مخلوقة لكن المعلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته
توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقروءنا ومتلونا بهذه
الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات فى الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها
ثم قال فكما ان ما يرى فى المرآة يسمى انسانا بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذا ما فى اللسان
من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دلالة على ما فى الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه
الامور الاربعة فاذا ورد فى الخبر ان القرآن فى قلب العبد وانه فى المصحف وانه فى لسان القارئ وانه صفة فى
ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اه المقصود منه وذكر ابن التلمسانى فى شرح لمع
الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ فى صدور الحفظة مكتوب فى المصاحف
على الحقيقة والقراءة أصوات القارئين ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال فى الايضاح
ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير
المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التى هى حروف وأصوات وهى فعل العبد
وكسبه وهى اعراض لاتبقى باتفاق من زعم ان الاعراض لاتبقى هى عين كلام الله تعالى وهى قديمة وقالوا
ان الحروف المكتوبة فى المصاحف التى ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالغوا فقالوا لو أخذت زفر من
حديد وقطع من نحاس أو شئ من الكاس وجعلت حروفا تقرأ كما لو جعلت صورة صارت تلك الاجسام

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجاهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا كتب على الآجر أو شئ من الاصباغ ينقلب عين الآجر والصبغ قديما فاذا صار الجهل الى هذا القدر والحكم بان المحدث يصير قديما والقديم يفارق ذات البارى تعالى و يحل فى المحدثات فالاولى السكوت ثم قال ابن التلمسانى ومما يدانى هذا المذهب فى جحد الضرورات ان الجبائى من المعتزلة لما لم يعتقد كلاما سوى الحروف والاصوات ونفى كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يثاب عليه و ينفرد باختراعه عنده وكذلك ما يكتبه فى المصحف وقد أجمع المسلمون على ان لله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا فى المصاحف تحير فى ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن قارن خروج كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه الله تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان المحل الواحد لا يقوم به مثلان ثم قال اذا تراسل جماعة فى القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة فى لهواتهم وكيف يتصور وجود حرف واحد فى محال متعددة ثم قال اذا سكت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى الساكت وبقى بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور فى الشئ الواحد ان يكون موجودا معدوما فى آن واحد وقال اذا كتبت الحروف فى المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل هذه المذاهب كاف فى ردها ومن يضلل الله فما له من هاد *(تنبيه)* قال ابن الهمام فى المسايرة و بعد اتفاق أهل السنة أى من الفريقين على انه تعالى متكلم أى بكلام نفسى هو صفة له قائمة به لم يزل متكلما به اختلفوا فى أنه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما فعن الاشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمى الحنفية لا قال وهو عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والذى يتضمنه النهى كاقتلوا المشركين لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر والخطاب الذى يتضمنه النهى فلا يختلف فى ان ذلك الخطاب ليس تكليما بل هو تكلم اذ هو أى ذلك الخطاب داخل فى الكلام القديم الذى به البارى تعالى متكلم والا يراد بمعنى المكلمية اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا ولمعنى وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى و بلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدى ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله أعلم قال ابن أبى شريف والتحقيق ان الذى يثبته الاشعرى المكلمية بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره و بيان ذلك ان المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات البارى تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق وأما المكلمية فمأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قائل بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى و يفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين المذكورين و بالله التوفيق فان قيل اعتراضا على الاشعرى التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث أما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا فى الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير فى اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير فى المعلوم لا فى العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير فى متعلق الكلام وتعلقه التنجيزى لا فى التعلق المعنوى الازلى اه *استطراد* خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله وهذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسى قال فى شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكوت وقد استدل على ذلك ثم قال وما ورد فى الحديث مما يخالف ذلك الذى قررناه نحو قوله وقد ذكر حديثا
وتكلم على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام له بعد ان
كان ساكتا ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه
تعالى أزال بفضله المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد ورده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة

(مهمة) قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى قال البيهقى الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر فى نفسه كما جاء فى حديث عمر فى السقيفة كنت زورت فى نفسى مقالة وفى رواية كلاما قال فسماه كلاما قبل التكلم به قال فان كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات وان كان غير ذى مخارج فهو بخلاف ذلك والبارى عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفاظ فى الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت فى حديث صحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان ثابتا فانه يرجع الى غيره كما فى حديث ابن مسعود يعنى الذى يليه وفى حديث أبى هريرة يعنى الذى بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور الوحى صوتا فيحتمل ان يكون الصوت للسماء أو للملك الآتى بالوحى أو لأجنحة الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصا فى المسئلة وأشار فى موضع آخر ان الراوى أراد فينادى نداء فعبر عنه بصوت اه قال الحافظ وهذا حاصل كلام من نفى الصوت من الائمة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ولا رسله كلامه بل ألهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفى الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التى عهد انها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن نمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض واما التأويل وبالله التوفيق اه ولقد أجاد رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذى لا محيد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) أن الكلام القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخلا تحت التغير

(الاصل السابع) فى بيان قدم الكلام النفسى فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه أزلى (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكلما بكلام فى غيره اذ المتكلم انما كان متكلما لقيام الكلام به لا لكونه فعلا له لانا متكلمون والبارى تعالى خالق لكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا ولو جاز ان يقال بانه تعالى متكلم بكلام فى الغير لجاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق فى الغير وهو محال ولولا اختصاص كلامه به لكان محدثا واذا ثبت ان كلامه مختص به ليس مفارقا له ثبت انه قديم (وكذا) نعتقد فى (جميع صفاته) فانها قائمة به ومختصة به لا انفكاك لها عنه وهى قديمة على معنى انه ليس لوجودها ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه باللسان العربى المبين ومعنى الاضافة فى قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربى المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل كخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر ثم استدل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) البارى تعالى (محلا للحوادث داخلا تحت التغير) وما كان محلا للحوادث يعتريه التغير والمراد بالحوادث التى امتنع البارى تعالى ان تحل هى به ماله وجود حقيقى مسبوق بالعدم لا المتجدد من الصفات الاضافية التى لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومعه أو السلبية ككونه مثلا غير رازق لزيد الميت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس

محل النزاع وبالجملة ففرق بين الحادث والمتجدد فيجوز اتصافه بالمتجدد اذ الصفات المتجددة محض اعتبار واضافة فلم يلزم من ذلك محال وبهذا يعلم محل النزاع (بل يجب للصفات) المقدسة (من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها اغيار له لان حقيقة الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه بزمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات البارى تعالى ذاته فاطلاق لفظ الغير به بعيد (بل لم يزل) جل وعز (فى قدمه موصوفا بمحامد الصفات) أى بالصفات المحمودة (ولا يزال) تعالى (فى أبده كذلك) موصوفا بها (منزها عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والنجارية والزيدية والامامية والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا وسموه حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونحن نقول لو كان كلام الله حادثا لم يخل من أمور ثلاثة اما ان يقوم بذات البارى أو بجسم من الاجسام أو لا بمحل وباطل قيامه به فان الحوادث يستحيل قيامها بذات البارى تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها) أى عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث الا بحادث ولو قام بجسم لكان المتكلم ذلك الجسم ويبطل وجود الكلام لا فى محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها اذ لو جاز ذلك فى ضرب منها لجاز فى سائرها (وانما ثبت نعت الحدث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبولها له وحلوله فيها (وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها) أى تلك الاجسام (مشاركا لها) أى تلك الاجسام (فى) أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغى على هذا) الذى ذكرناه من الاستدلال (ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هى الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الازلى لا يدخل تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلى مناف للزمان لان الزمان من لواحق الحادث ولا شئ من الحوادث بأزلى واما بمعنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم فنحو قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به اسم مفعول والتعلق التنجيزى لا المتعلق اسم فاعل الذى هو صفة واحدة لا تعدد فيها ولا التعلق الصلاحى ونحو قوله تعالى وهو العلى العظيم فالدال وحده حادث وأما المدلول الذى هو الصفة والمتعلق الذى هو الذات المسند اليه والصفة التى هى المسند والنسبة التى هى الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى انا أرسلنا نوحا الله الذى يرسل الرياح فالدال حادث والمدلول الذى هو الصفة قديمة والمتعلق بعضه قديم وهو الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قد يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون بعضه و بعضه فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبل ان يخلق لنفسه الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما والقديم لا يعدم فيجب فى سياق ذلك ان لا يكون البارى تعالى قط متكلما وهو كفر فقد ثبت ان كلام البارى تعالى قديم وأورد ابن الهمام فى المسايرة ما استدل به المصنف على طريق التنزل فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا فى قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما فى وصف القدم ولان الاصل من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذا بطل قيام الحوادث به بادلته المبينة فى محالها فقد وجد المقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه لا مانع من قدم كلامه النفسى واذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد للولد قبل ان يخلق ولده حتى اذا) فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام فى قلب أبيه من) ذلك (الطلب صار) ذلك الولد (مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ابنه)

بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات بل لم يزل فى قدمه موصوفا بمحامد الصفات ولا يزال فى أبده كذلك منزها عن تغير الحالات لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبت نعت الحدوث للاجسام من حيث تعرضها للتغير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها فى قبول التغير وينبنى على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هى الاصوات الدالة عليه وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما متعلقا بما فى قلب أبيه من الطلب صار مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده له

فان قيل القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لانفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال قلنا المحال طلب تنجيزي لامعنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا فيهما والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع نعليك بذات الله) تعالى أزلا (ومصير موسى عليه السلام مخاطبا به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطلب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ومنه سمع الله لمن حمده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول التي تجادلك وهذا قول الاشعري وأنكر الماتريدي سماع الكلام النفسي وعنده انه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل تسمون كلام الله تعالى في الازل أمرا ونهيا قلنا بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهي بشرط وجود المنهي فان قيل فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا انما هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فافعل كذا فالمأمور يدخل في الوجود بعد ان لا يكون موجودا فالمتجدد عائد اليه لا الى كلام الباري سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالما بان العالم سيكون والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علمه لم يتغير ولم يتجدد بل تجدد المعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الامر فاذا وجد فالامر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر والمأمور معدوم وهم يصرحون بأمر والمأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل اخلع نعليك وهو الآن غير مكلف فقد بان ما استبعدوا فلا طائل تحته وقد قال تعالى ونادوا يامالك ليقض علينا ربك وبعد أهل النار لم يدخلوا والمعنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالخبر انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالخبر سيقول لموسى اخلع نعليك وبعد موسى فالخبر قلنا لموسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهم اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قديما لكان آمرا ناهيا في الازل وهو سفه سواء كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأمور ولا منهي والأمر والنهي بدون حضور المأمور والمنهي سفه فان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول يازيد قم ويابكر اجلس لكان سفها فكيف يصح ان يقول في الازل اخلع نعليك أو خذ الكتاب بقوة وموسى ويحيى معدومان قلنا نعم لو كان الامر ليجب وقت الامر فأما الامر ليجب وقت وجود المأمور والنهي ليجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان أمرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وبلغ وعقل وجب عليه الاقدام على المأمور به والانتهاء عن المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ممتنعا كذا هنا فان قيل أخبر الله تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحا الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا انما يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لكان الازلي مسبوقا بغيره وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر لكان كذبا قلنا اخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزلي والمخبر عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم) أزلي لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالما بذاته) المقدسة (وصفاته) المشرفة (وما يحدثه) ويوجده (من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضا فانه تعالى لا يتصف بحادث لانه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجماعا بيان اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع نعليك بذات الله ومصير موسى عليه السلام مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم

(الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته

ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلى اذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم من غير تجدد علم آخر فهكذا ينبغى ان يفهم قدم علم الله تعالى * (الاصل التاسع) * ان ارادته قديمة وهى فى القدم تعلقت باحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلى اذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريدا لها كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست فى ذاتك وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها الى ارادة أخرى وكذلك الارادة الاخرى تفتقر الى أخرى ويتسلسل الامر الى غير نهاية ولو جاز ان يحدث ارادة بغير ارادة لجاز ان يحدث العالم بغير ارادة * (الاصل العاشر) * ان الله تعالى عالم بعلم حى بحياة قادر بقدرة ومريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع يسمع وبصير بصر

من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لان كل ما يتصف به الواجب يكون كمالا وأيضا لو اتصف بالحادث لكان قابلا له ولو كان قابلا له لما خلا عنه أو عن ضده والا لزم الترجيح من غير مرجح وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر وأيضا لو اتصف بالحادث لكان محلا للانفصال وكل منفصل مفتقر الى ما انفصل عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجبا هذا خلف (ومهما حدثت المخلوقات) فى أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلى) والازلى لا ابتداء لوجوده كما انه تعالى كان عالما فى الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه فما زال كان عالما بانه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم (اذ) قد علمت ذلك فاعلم أن المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه ف(لو) فرض عدم العزوب بان (خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس) مثلا (ودام ذلك العلم تقديرا) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم) أى بعين ذلك العلم (من غير تجدد علم آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه (فهكذا ينبغى أن يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن ارادته) جل وعز لجميع الكائنات (قديمة) قائمة بالذات (وهى) أى الارادة (فى القدم) أى أزلا (تعلقت باحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلى) يعنى ان كل كائن فى الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما تتعلق به ارادته يكون لا محالة وهو معنى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفين وهو على قسمين صلاحى ان لم يكن المنسوب لها موجودا فى الخارج وتنجيزى ان كان موجودا وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له فى الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة واختاره المتأخرون أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعانى واختاره ابن الحاجب تبعا لغيره (اذ لو كانت الارادة (حادثة) لكان بضدها موصوفا وضدها نقص والنقص لا يجوز فى وصفه تعالى وأيضا لو كانت حادثة (لصار) البارى تعالى (محلا للحوادث) وقابلا لها ولو كان محلا للحوادث لما خلا عنها وما لا يخلو عن الحادث حادث لما مر ومن هنا بطل قول الكرامية ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبته الارادة أى تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد ومن هنا بطل قول جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث * دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت فى غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى (مريدا بها) بل الذى قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست فى ذاتك) وهو ظاهر (وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها) أى تلك الارادة (الى ارادة أخرى) ثانية (وكذلك الارادة الاخرى تفتقر الى) ارادة (أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أى هذا الافتقار (الى غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة) أى بعض الارادات (بغير ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما مر من انه لابد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده والفرض أن تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلابد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل (الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فمن يثبت الاحوال كالقاضى والامام والمصنف فعبارته أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلم حى بحياة قادر بقدرة مريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر) أى بصفة تسمى بصرا وانما يعبر بهذا فى

البصر خاصادفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسمع والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهى نفس العلم والقدرة والارادة وأحوالا ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ويعبرون عن تلك الحال بالعالمية والقادرية ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف (وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفى الاحوال فعبارته أن يقول عالم وله علم قادر وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس اتصافه بالعلم وليس فى المعقول موجود ولا ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وينفى الاحوال فان عبر عن الموصوف قال ذات وان عبر عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث ونفت المعتزلة والشيعة الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونفوا أيضا نفس المعانى وقالوا ان البارى تعالى حى عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من ايهام التعليل المنافى للوجوب و يلزمهم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات لها وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فيلزم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة وهذه الصفات أيضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة بنفسها فيلزم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين ثم شرع المصنف فى الرد على المعتزلة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال) أى انما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء فى كتابه على لسان نبيه خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم فى اللغة من عليم ذات لها علم ومن قدير ذات لها قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات و وصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو لاستحالة عليم بلا معلوم واليه أشار المصنف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل فكذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا) يتصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف) أى لا يجوز صرفه عن معناه لغة الا لقاطع عقلى يوجب نفى معناه لغة ولم يوجد فى ايجاب نفى المعنى اللغوى ما يصلح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم أنا معشر أهل السنة وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر * (تنبيه) * قد تباعدت المعتزلة فى نفى صفات البارى على أن الواحد منا عالم بعلم وقادر بقدرة وحى بحياة الى آخرها ولا ينبغى للبارى أن يشارك صفات المخلوقين وقد ألزمهم الاشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل وقد يعنون بالشاهد أحكام الحوادث وبالغائب أحكام البارى جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح الا بجامع وحيث جمع الحشوية بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا موجودا ولا عقلناه الا فى جهة والبارى موجود فيكون فى جهة وحيث قالوا ما وجدنا متكلما الا بحرف وصوت والبارى تعالى متكلم فيكون متكلما بحرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع فشبهوا وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زرعا الا من بذر ولا بذرا الا من زرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصنع عن الصانع واذا كان لا بد من جامع

وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل كذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوزوا انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف

والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون انسانا الثانى الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعى حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمع بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فيدل على وجود المحدث له الرابع الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا ووجه حصر الجوامع فى هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لايخلو اما أن يذكر فى جمعه أمرا واحدا أو أكثر فان ذكر فى جمعه أمرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يخلو اما أن يكون بينهما ارتباط أولا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه نفيه فهو الجمع بالعلة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمدلول فانه يلزم من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان كان اللازم من طرق النفى فهو الشرط والمشروط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جمع الاشعرية فى مسئلة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا فى الجمع بالحقيقة لامعنى للعلم الامن له العلم أوذو العلم والبارى تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك فى سائر الصفات وقالوا فى الجمع بالعلة العالمية فى الشاهد معللة بوجود العلم وقد سلمتم ثبوت العالمية للبارى فيلزم اتصافه بالعلم لمابين العلة والمعلول من التلازم ولو صح وجود المعلول بدون علة لجاز وجود العلة بدون معلولها وقد أجمعنا على أن ذلك محال وقالوا فى الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقان فى الشاهد يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد فى أفعال البارى فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا فى الجمع بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والبارى تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت المعتزلة شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذى تدعونه غائبا يخالف العلم شاهدا فان العلم فى الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفى الغائب قديم واحد يتعلق بما لانهاية له واذا اختلفا فى الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الجمع بينهما من جهة عامة وهى العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر لامتنع الجمع بينهما فى الشرط وقد أثبتم أن البارى تعالى حى لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا عللنا هذه الصفات فى الشاهد لجوازها والجائز مفتقر فى وجوده الى مقتض وصفات البارى تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات افتقرت الى المؤثر ولما كان وجوده تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعرية بانا لانعنى بالتعليل التأثير والافادة ليلزم ماذكرتم وانما نعنى به ترتب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيا واثباتا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر ونفيه على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط باللزوم على أحد الطرفين فلان يلزم الجمع باللزوم من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم * استطراد * ذكر النسفى فى الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة والباطنية تثبت بالاشتراك فى مجرد التسمية فلا يوصف البارى عندهم بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا على الحقيقة لاتصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتماثلت المتضادات اذ السواد والبياض يشتركان فى اللونية والعرضية والحدوث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك فى أخص الاوصاف اذ لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما فى اللونية والعرضية والحدوث لانها أوصاف عامة فلما جاء الاشتراك فى السوادين ثبتت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بما تقع به المخالفة والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يماثل السواد لكونه سوادا فلو كان البارى متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يماثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها متماثلة لاشتراكها في صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده فالحاصل انه يجوز أن يكون الشيء مماثلا للشيء من وجه مخالفا من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمتنع من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده يمتنع من أن يقول انه مثله في كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمشاكلة والمساواة واطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الآدمي يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يختص شيآن بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المشاكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الانواع الاخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ماثبت من هذه الانواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري أو استدلالي وعلمه تعالى أزلي واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالي وكذا حياتنا وقدرتنا وسائر الصفات فاذا لا مماثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولان القول بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له كالقول بمتحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قيل هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية فاما أن تكون باقية بلا بقاء أو ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسئلة بقاء الاعراض وادعيتم استحالته وان كانت باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بلا قدرة عالما بلا علم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات بقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لانا نقول بان حصول باقيين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستحل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولكانت أغيارا للذات والقول بوجود الاغيار في الازل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين هما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما ان ذاته أزلي وكذا صفاته والعدم على الازلي محال وهذا كالواحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقائها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعترضوا على حد الغيرين بأن التغاير بين الجواهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلو الجواهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجواهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض يعدم لاستحالة بقائه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجود الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قديمات والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى والقول بالقدماء قول بالآلهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائما بذاته موصوفا بصفات الالوهية ونحن لانقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفا قديما والله أعلم *(تكميل)* به يحسن ختم الباب اعلم أن المعاني والصفات الكمالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق وتارة من حيث اضافتها للمخلوق ومن المعلوم ان الشئ يتغاير بتغاير المضاف اليه لكن تغاير الاضافة ليس بتغاير حقيقي الا أنه كما ثبت أن لامشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلابد أن تكون المغايرة على الحقيقة و يكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا في الاسماء وليس ثم اتحاد لا بالنوع ولا بالجنس والالزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تناهي اللوازم وذلك محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعه وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع صفات الخلق الا في الاسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على ما للحق من الصفات وتارة على ما للحادثات من ذلك قد تردد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو بالتشابه أعني الحقيقة والمجاز ثم اشتهر ذلك حتى تنوسيت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقي فيها للمعنى القديم أو المعنى الحادث أما المتكلمون وخصوصا القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوي ولذلك تراهم يعترضون على من حد العلم مثلا بحد لا يجمع القديم والحادث كما في الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك في أصول ابن الحاجب توضح لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أثبتها السمع وانما الكلام الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوي وليس أحد المعنيين أصلا للآخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيهما حقيقة على طريقة استعمال المتواطئ في آحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوي قد بان بطلانه بما ذكرناه فلم يبق الا الاشتراك اللفظي وهو احتمال الراجح كما قرر في الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار فهذا أصل عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الالفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد في الواجب مالا يليق بجلاله أو يثبت له لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلا وذلك المعنى اللازم الثابت في القديم فرعا فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازا وهذا وان كان صحيحا في الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن النقائص والحوادث ولابد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى الالهي واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصلي فخذ ذلك المعنى مجردا عن جميع اللواحق المادية والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهيا فان ظفرت بعبارة محصلة تمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى المجرد الالهي فذلك والا فسلم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا تمكنك التعبير عنه هو الاصل للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم

(الركن الثالث)

(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط

(الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول)

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات. وقد اختلف فيها فقال الاشعري صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه ووافقه الماتريدي الا في صفات الافعال فانها عنده قديمة قائمة بالذات وعليه تتفرع مسئلة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة ولنقدم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك ولنورد سياق ابن الهمام في مسايرته ممزوجا بشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالاجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلا قال ابن الهمام ما نصه والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصوّر ونحو الرزاق والمحيي والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشارتها والكل يجمعها اسم التكوين أي رجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الماتريدي انها أي تلك الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذه المتأخرون من قول الامام كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق وذكروا له وجوها في الاستدلال منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان البارى تعالى مكوّن الاشياء أي موجدها ومنشئها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكوّن الاشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثاره يحصل عن تعلقها بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وما ذكروه في معناه لا ينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي في عقيدته ما نصه وكما كان تعالى لصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شئ قدير اهـ فقوله ذلك بانه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما يقوله الاشاعرة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادى أصول الفقه ووقع في البحر للزركشي اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلام الماتريدية القائلين بقدمها فان قيل لو كان جائزا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا في الازل أمر مستهجن قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل هو من جهة الشرع أدبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد

المخلوق

المخلوق فى الازل حقيقة لانه يؤدى الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من سياق عبارة الامام الاعظم فى الفقه الاكبر من املاء أبى مطيع البلخى ما نصه فالفعلية التخليق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقا بتخليقه والتخليق صفة فى الازل وفاعلا بفعله والفعل صفة فى الازل فكان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق وفعله صفته فى الازل والفاعل هو الله وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اهـ اعلم ان الصفات الفعلية هى التى تنشئ الافعال كالتخليق أى التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وبابداعها من غير أصل ولا احتذاء فبالمعنى الاول قوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وبالمعنى الثانى قوله خلق السموات والارض وايثاره على الخلق لاظهريته فى ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أى التكوين المخصوص بايجاد الشئ وتربيته وعليه قوله تعالى هو الذى انشأكم والابداع اى التكوين المخصوص بايجاد الشئ بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أى مبدعهما والصنع أى التكوين المخصوص بايجاد الشئ على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ وغير ذلك من الاحياء والاماتة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوهما مما ورد فى النصوص وفيه اشارات * الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد والفعل صفة فى الازل * الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى صفة أزلية قائمة بالذات هى الفعل والتكوين العام بمعنى مبدا الافاضة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا صفات متعددة كما ذهب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله والفعل صفته فى الازل فان عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول ولذا قال الامام الماتريدى اذا أطلق الوصف له تعالى بما وصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الازل فيوصف بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما فى البرهان الساطع وقال الرستغفنى فى الارشاد طريق التكوين وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام وفى التعديل لصدر الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان فى الرحمة والكرم والرضا فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص والارشاد وان تسامحوا فى تعريف التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى جوانب التعريفات فقد نبهوا على المراد فى المقام من مبدا الاخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق ومتمسكين بأن التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر وتسلسل * الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذاهبين الى أن التكوين وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس مغايرا للمفعول فى الخارج فالتكوين بمعنى المكوّن متمسكين بان مبدا الاخراج من العدم الى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفى الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة أى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عند انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلا يكون الا جائز التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين * الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى لم يزل خالقا أى متصفا بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أى بسبب قيام التخليق الذى هو مبدؤه بذاته تعالى فى الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران واليه أشار

بقوله والتخليق أى مبدا الايجاد فى الخارج صفة فى الازل أى صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر فأشار الى أنه لو لم يكن متصفا به فى الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كما دل الوصف به واتصف بوجود المخلوق صارت الصفة حادثة له بالمخلوق فكان القول بتعريه عنها فى الازل وحدوثها بحدوث المخلوق قولا بقيام النقص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه اشارات * الاولى ان ذلك المبدا المدلول هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول ويؤثر فى ايجاده بالفعل فى الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخليق صفة فى الازل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا لا صلاحية التأثير الراجعة الى القدرة كما ظن لان تعلقها على وجه صحة التأثير فى الايجاد والترك دون التأثير بالفعل * الثانية ان ذلك المدلول بالمشتقات يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلا أى متصفا بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الايجاد بذاته كما دل عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل كما ان التكوين حقيقة فيما به التكون وقد بينه بقوله والفعل صفة فى الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فمن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق ترزيق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريدية لدلالة المشتقات فيهما على أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات * الثالثة الجواب بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة المقارنة للارادة حيث وصف به فى الازل وقيد بتعلق الارادة ودل على الايجاد فى الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل فى الازل وقد وصف به فيه وغير القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالايجاد البتة فى الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين أخذا من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفة فى الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الايجاد عند الجمهور مندال على ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعلق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس بمعنى تعلق القدرة المقارنة بالارادة لانه علق على الارادة أى تعلقها المدلول بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيأ فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتأثير فى الاول ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون فى الثانى فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقى بالموصوف فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية والامر يرجع لمتعلق القدرة المقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل فى الازل ولانه ابطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية وفى المعارف شرح الصحائف فان قلت لم لا يكفى القدرة والارادة فى وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة أخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدون التأثير لا يكفيان فى وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعترض الفخر الرازى بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق وصفة التخليق ان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فللخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جوازه غير جهة جوازها فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة تحكم وتناقض والثانى ما أشار اليه بقوله فكان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق أى يخلق المخلوقات ويرزقها فى الوقت الذى تعلق به تلك الصفة وليست هى القدرة لانه كان قادرا على خلق الشموس والاقمار فى هذا العالم لكنه ما خلقها

فالقدرة

فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائمة به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لولم تكن مستقلة بل راجعة الى تعلق القدرة والارادة وعين المكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدا والخلو عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المكوّن للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلولم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشئ البتة فى وقت أراد أن يوجده فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للمكوّن بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ماذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق الخلق والايجاد فى الخارج فلا يفيد نفيه بل لا يصح نفيه أيضا اشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدا التأثير فى ذلك وليس نفس المكوّن فى التحقق والتعقل والى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعلل وجوده بتخليقه اياه فلوكان التخليق غير المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف والى ان ايجاده المكونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر فى التعديل أن المراد بايجاده الشئ البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فتميز عن القدرة اذ هى لا توجب الجزم تميزا لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول مخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ماذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بقدم صفة التكوين من ذلك ماقيل نقول لهم ان عنيتم مؤثرية المقدور فهى صفة نسبية والنسبية لا توجد الامع المنتسبين فيلزم من حدوث المكوّن حدوث التكوين وان عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة وان عنيتم به أمرا ثالثا فبينوه الثانى ماقيل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لوكان أزليا لزم أزلية المكوّنات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكوّن وسكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفى الفعل والترك واقترانها بارادته واغتر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسايرته ماقال مماتقدم ذكره آنفا فى أول الكلام مع ان تعليله بقول أبى جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شئ قدير وانه بيان لتمام قدرته فيرجع صفة التكوين الى القدرة مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار اليه ملا على فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبو شجاع الناصرى الثالث ماقيل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام و يثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والاستيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة الرابع ماقيل ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات ومايكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاده الخامس ماقيل ان التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى يسبح له مافى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله

(الاصل الاول)* العلم بان كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لاخالق له سواه ولامحدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم لجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى الله خالق كل شئ وفى قوله تعالى والله خلقكم وماتعملون

أى معبود ولاشك أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لافى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لايقتضى ثبوته فيه كذلك الارض والسماء نعم هو فى الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لماله من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل ولانسلم أن التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه السادس ماقيل انما ثبت بالدليل ان مبدأ التأثير بالنسبة الى مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون التكوين صفة أخرى السابع ماقيل ان أريد بمبدا الاشتقاق المعنى المصدرى فسلم أن ثبوت المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدا لكنه ليس بحقيقى وان أريد به الصفة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدرى مستلزما لذلك انما هو فى الشاهد وليس الامر كذلك فى الغائب وانه منقوض بمثل الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بانه تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ليس تحقيقا فى المقام بل غايته تصحيح للقول بنسبة التكوين للمكون وتقريب له الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل فى شرحه والله أعلم (الاصل الاول العلم بان) الله تعالى لاخالق سواه وان (كل حادث فى العالم) جوهرا أوعرض على اختلاف أنواعه كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أوغيره وكل فعل اضطرارى كحركة المرتعش وحركة العروق الضوارب بالبدن أواختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعله وخلقه واختراعه) وابداعه وانشاؤه (لاخالق له سواه ولا محدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم) بضم الصاد المهملة وسكون النون وفتح العين معطوف على ماقبله أى وخلق صنعهم وفى نسخة وصنعتهم وفيه الاشارة الى الحديث الذى أخرجه الحاكم والبيهقى من حديث حذيفة رضى الله عنه رفعه ان الله صانع كل صانع وصنعته أوانه بفتح الصاد والنون على انه فعل ماض معطوف على خلق وهو أيضا صحيح ولكن الاولى أوفق والخلق والصنع والانشاء والابداع والاختراع والفعل قيل مترادفات والحق انها متغايرات وقد سبقت الاشارة اليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بها مايعم الحركة الاينية وغيرها (لجميع أفعال عبيده) اذا (مخلوقة له ومتعلقة بقدرته) وهذا مااتفق عليه السلف قبل ظهور البدع وقال المعتزلة المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرهم وخالقوها والله تعالى غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد وقد ألزمهم المصنف بدلائل نقلية وعقلية وقدم النقلية لشرفها واليها أشار بقوله (تصديقا له) أى للمطلوب السابق الذى هو الخالق الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها بقدرته (فى قوله تعالى ذلكم الله ربكم لااله الا هو (خالق كل شئ) ووجه الدلالة أن الآية خرجت مخرج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الاشياء اذلو كان المخلوق بعض الاشياء كما يزعم الخصم لما كانت مدحا اذ عنده كثير من الحيوانات يخلق البعض فلايكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا تعين الجميع بطل أن يكون خلق لغير الله تعالى وذلك هو المطلوب ومثل ذلك قوله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما قبلها مع مافيها من زيادة الانكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف اذ هو يقول بخلق كخلقه على تقدير أن العبد يخلق أفعاله ولو عنيا فى قول المصنف هذه الآية لم يبعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق تمدح بالخلق فلو شاركه غيره فى الخلق لما تم التمدح وقال على وجه الانكار هل من خالق غير الله وقال فى الثناء على نفسه ألا له الخلق والامر وقال تعالى خالق كل شئ فقدره تقديرا فهذه الآيات كلها شاهدة لما استدل به المصنف على تحقيق المطلوب (وفى قوله) تعالى (والله خلقكم وماتعملون) حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لهم

حين

حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها و وجه الدلالة فيها اما على أن ما مصدرية أى موصولا حرفيا لايحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للتصريح بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق عملكم واليه ذهب سيبويه واعترضت المعتزلة بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليه السلام عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار اذ لاطباق بين انكار عبادة ماينحتون و بين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها أتعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق عملكم الذى يصير به المنحوت صنما فقد ظهر الطباق وكذا على أن تكون ماموصولة والتقدير أى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآثار التى هى الحركات والسكنات المعمولات لافى التأثير المتعلق بها اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح العقائد قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أى عملكم على أن مامصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أومعمولكم على أن ماموصولة و يشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع أعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية اهـ وقال ابن الهمام أولفظ ماموصول اسمى يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى تعملونه لحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل مافى الآية نفس الاحجار المنحوتة والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى لاوجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراء الآية على عمومها للاحجار المنحوتة والافعال قال ابن أبى شريف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل الفعل فيهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أوالشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها انما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا ينافى شمولها للاعيان بناء على انها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه اهـ وبهذا وبما تقدم للسعد تعلم ماوقع فى بعض الحواشى من أن المعتزلة أعربوا مامن قوله تعالى وما تعملون موصولة توصلا الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من عملهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق الله تعالى والحق انها مصدرية فاذلك كان الجهل باللسان العربى أصلا من أصول الكفر اذ لولا هو من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فجهم الله تعالى اهـ ذهول عن النكتة التى بينها السعد وألم عليها ابن أبى شريف ثم تأمل فى قوله فلذلك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير فى قوله اذ لولا هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذهول ثان كما يعلم من حواشى شرح العقائد على ان مالو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان المعمول التى هى الاعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم تكشف السر بالنسبة الى النجار وحيث كان كذلك فلا حجة لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها مايصرح بالحصر على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم بدون عمل العباد لايكون معمولا والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق معمولا كان مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا له اهـ ولايخلو عن تأمل قال الغنيمى فى حواشى أم البراهين ولا حجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن مامصدرية اذ هى كما تحتمل المصدرية تحتمل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كما ذهب اليه الاخفش في الآية ونحوها من كل فعل متعد اتصلت به ما والدليل اذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالبا اليقين اه فدعوى أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمله ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أو جهرا (ألا يعلم من خلق) ألا يعلم السر والجهر من أوجد الاشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأسرارهم واضمارهم) بفتح الهمزة جمع ضمير كشريف واشراف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله نسقا واحدا (لعلمه بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر انها خرجت مخرج التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين حديث الايمان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره وفي صحيح مسلم ولا تقل في شئ أصابك لو كان كذا فان لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى يحركهما وهذا هو متمسك المحدث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغير الله فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين وهو معكم أينما كنتم أي تكون كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأقوالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل عاقل من عدم علمه حالة قطعه لمسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدا والمنتهى وكذا الآناة التي يتألف منها وكذا حالة نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي آلاتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بهيآتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضا فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرة الله تعالى ضرورة ان الامكان هو المحوج للسبب المعين لان غير المعين لا تحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقار جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والا لزم الترجيح بلا مرجح ولا جائز أن يكون ذلك السبب ممكنا والا لزم التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضا لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته لجاز أن يكون الجواهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات واستدل المصنف على اثبات هذا المطلب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) الباري تعالى (خالقا لفعل العبد) وموجدا له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لا قصور فيها) ولا لها عن شئ منه لان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والا لزم التحكم واليه أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه بالخلق قال ابن أبي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

بشئ

وفي قوله تعالى وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم واضمارهم لعلمه بموارد أفعالهم واستدل على العلم بالخلق وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها

بشئ وانما هونفى محض لاامتيازفيه أصلا ولاتخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لامادة له ولاصورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلى يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لاتكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لايخلو عن ضعف لابتناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم قواه بدليل آخر وقربه الى الافهام فى أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار اليه هوان العبد لو كان خالقا لفعله لكان محيطا بتفاصيله وهو لايحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصوّر القصد الى ايجاد الفعل مع الجهل به فقال (أوكيف يكون الحيوان مستبدا) أى مستقلا (بالاختراع) والابداع من غير مثال سابق (ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أى مما عداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (مايتحير فيه عقول ذوى الالباب) فمن نسج العنكبوت الذى يصل الى حد لايتبين شئ من الخطوط الواهية التى تركب منها ومن بناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذى لاخلاء فى بيوته ولاخلل فيها ثم القاء العسل به أولا فأوّلا الى أن تمتلئ البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يعمها فى غاية من اللطف (فكيف انفردت هى باختراعها) على هذا الشكل الغريب (دون رب الارباب جل جلاله وهى غير عالمة بتفصيل مايصدر منها) وعنها (من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت) أى العالم السفلى والعلوى (جبار الارض والسموات) وفى بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على ان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادر عنه دون تلك الحيوانات التى لاعقول لها ولاعلم بتفاصيل مايصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الاشعرى الدليل عليهم فى أفعال الساهى والغافل فانها عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الافعال على علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على انه ليس فاعلا له وأنتم تدعون الامتناع فلو قدران صادقا أنبأ شخصا بتفاصيل فعله للزم على موجب قولكم أن يصح كونه خالقا له قلنا الغرض من هذا الدليل ابطال ماصرتم اليه من ان الواقع من العبد محض فعله وأنتم لاتقولون به واذا حاولنا الدليل على امتناع احداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة الله تعالى وارادته وعلمه فان نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما افتقر الى القادر من حيث امكانه وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات للزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولاقتضى تخصيصها مخصصا وتعلق المخصص بذات واجب الوجود وصفاته وذلك محال واذا ثبت عموم صفاته فلو أراد الله تعالى ايجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ مراد العبد دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض فى اثبات الهين والله أعلم (الاصل الثانى ان انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع فى محل قدرته فعل اختيارى من انس أو جن أو ملك (لايخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة والمقدور) أى من قامت به القدرة لايجاده (جميعا وخالق الاختيار والمختار) هو من قام به وصف الاختيار (فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له) أى كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعالى لها أيضا نسبة الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة له (فانها) أى تلك الحركة (خلقت مقدورة بقدرة هى وصفه) كذا فى النسخ وفى بعضها هى صفة وفى أخرى وهى صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفى بعض النسخ فكانت وفى أخرى

أوكيف يكون الحيوان مستبدا بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات مايتحير فيه عقول ذوى الالباب فكيف انفردت هى باختراعها دون رب الارباب وهى غير عالمة بتفصيل مايصدر منها من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات *(الاصل الثانى)* أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لايخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار جميعا فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له فانها خلقت مقدورة بقدرة هى وصفه وكانت الحركة

نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف تكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة

فكانت للحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى) وفي بعض النسخ فيسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الاصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الاشعرى وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره محالات الكلام ثلاثة طفرة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الاشعرى أى يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقد أهل السنة والجماعة مع محالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير اليه المصنف وقد اضطرب المحققون فى تحرير الواسطة التى عسر التعبير عنها والحنفية يسمونها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعرى آثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدى آثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق ان الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقيل ما وقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وارادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لايجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أنكروا أن يكون للعبد قدرة البتة والمثبتون لهذا المعنى الذى سموه قدرة مختلف فيه فقال الاشعرى انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فآلت التفرقة عنده بين الحركتين الى أن احداهما واقعة على وفق قصده واختياره والاخرى غير واقعة كذلك والى اعتقاد تيسير بعض الافعال عادة فسمى أحد القسمين مقدورا فهو متعلق التكليف والثانى غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتردد النقل عنه فى وقوعه والى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير للبارى جل وعز ويعرف هذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين فى الارشاد ومنهم من قال انها تؤثر واختلفوا فى جهة التأثير فزعم القاضى أبو بكر الباقلانى انها تؤثر فى أخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغصب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى ايجادا وابداعا واختاره الشهرستانى والى ذلك ذهب أبو اسحق الإسفراينى الا أنه ينفى الاحوال ويقول ان أخص وصف الشئ وجه واعتبار فى الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو فانه قال فى الرسالة النظامية وهى آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر فى أصل ايجاد الفعل كما قاله المعتزلة الا أنه قال ان العبد انما يوقع ما يوقعه على اقدار وقدرها الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه ألبتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بثواب ولا عقاب كما ذهب اليه المعتزلة وفى اثبات ذلك ما يدل لهذا وحيث قال ان العبد لا يوقع الا ما قدره الله الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتريدى أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدية ففى التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقى لم يكن بل انما تختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه وفى التلويح انه اختيار الباقلانى ثم ان المصنف لاحظ ان ما ذهب اليه شيخه فى الرسالة النظامية وصار اليه فى آخر عمره لا ينجيه من الجبر فان العبد اذا كان لا يوقع الا ما خصصه الله له وقدر ايقاعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك البتة فالجبر لازم له فأشار الى الرد بقوله (وكيف يكون جبرا محضا وهو) أى العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهى الاختيارية

وبين

وبين (الرعدة الضرورية) التي تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كما يجد من نفسه تأتيا لبعض الافعال زائدا على سلامة البنية يجد من نفسه انه لا يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفي محجة الحق لابي الخير القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فلا يخلو اما أن ترجع التفرقة الى نفس الحركة أو الى غيرها محال أن ترجع التفرقة الى نفسها لانا نفرض الكلام فيما اذا كانت الحركتان في صوب واحد فتعين أن يكون مرجعها معنى زائدا ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون سلامة البنية أو غيرها محال أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين ان يحرك يد غيره فتعين أن يكون معنى زائدا عليهما ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين أن ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها اهـ وقرره ابن التلمساني بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانها من حيث انها تفريغ واشغال لا تختلف ولا الى ذات المتحرك فانها في حال دخوله بنفسه وحال سحبه لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليده السليمة فتعين أن ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد يمتنع رده الى السلامة ونفي الآفة فانه مدرك بالحس والعدم لا يحس ويدرك بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للحركة كمقارنة كون اليد للحركة اهـ والحاصل ان ماذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كما زعم الخصم اذ كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره وهذا التعلق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة العبد أصلا في ايجاد الافعال ولما ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا ايجاد المقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون مستقلين بايجاد أفعالهم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختياره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو بطريق الايجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبرا محضا فأشار المصنف الى الرد عليهم بقوله (أو كيف يكون) الفعل (خلقا للعبد) اختيارا أو ايجابا (وهو) أي العبد (لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها) ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك وماذكروا من استحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احداهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطرار واثبات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو أقرب الى الحق اهـ واليه أشار الامام في الفقه الاكبر وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار والمدخلية في الايجاد فان الخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الاضافات مبني على الكسب لا على الخلق كما في التوضيح وفي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا وكانا نقول بتأثير القدرتين قدرة الله في الايجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف كما قال بمجموع الكلام قولا متوسطا جامعا مقتضى جميع الادلة وأشار له المصنف بقوله (وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا) وخلقا (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنها

والرعدة الضرورية أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل اجزاء الحركات المكتسبة واعدادها واذا بطل الطرفان لم يبق الا الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه

بالاكتساب) عملا بظاهر الآية لهاما كسبت وعليهاما اكتسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذى هو خاصيتها أى التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى فى الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلا بها) أى ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك (وهى عند الاختراع متعلقة به) أى بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أى بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب وأورد عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وان التعلق لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن ما نفهم من الكسب الا معنى التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله فى الوجود وهو ايجاده وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة فى الازل ممنوع وتحقيق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلى للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر فى ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشئ هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الا على ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تبينوا لتعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهى ولزومه مبنى على تقدير أن لا أثر فى الفعل لقدرة المكلف بالامر والنهى ولا يدفع هذا اللزوم تعلق بلا تأثير فيه لبناء اللزوم على نفى اثر القدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبى شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الا معنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا فى المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى وذلك لا ينافى كوننا لا نفهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبى لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها فى أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما فى شرح المقاصد وغيره وقد نقل فى شرح العقائد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى فى العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا انها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى انها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وبهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله التى لا يقاومها شئ بايجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل سواء كان ذلك كف النفس أو غير كف كان وجودها مع المباشرة محقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصدا مصمما لتحقق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر لك ذلك ظهر ان تعليق قدرة العبد التى تعلقها شرط هو الكسب الذى هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرى وبالله التوفيق *(تنبيه)* قال العلامة أبو سالم العياشى فى رحلته فى ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكورانى وتسديد مقروآته عليه حين مجاورته بالمدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ما نصه وقرأت عليه رسالة كتبها برسم

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله تعالى فى الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلا بها وهى عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها

فى المسئلة التى ألف فيها شيخنا صفى الدين القشاشى و بالغ فى ايضاحها وتعددت تآليفه فيها وهى مسئلة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه والى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ فى ذلك للقولة المنسوبة لامام الحرمين وتأولها على مالا ينافى مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعضده شواهد الآيات ومعانى الاخبار الصحيحة وما فعل رضى الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ماظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى مما فعله كثير من المشايخ ببطلانها والتشنيع على الامام وعلى من نسبها اليه وأنكروا وجودها فى كتبه وذلك قصور منهم فانها قولة صحت عن الامام فى رسالته النظامية التى هى من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحاطتهم بأخبار الامام ومطالعتهم لكتبه ولما لم تشتهر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض المتأخرين فانكر وجود القولة المشهورة فى شئ من كتب الامام وظن انها مفتعلة عليه أو صدرت منه فى مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو ارخاء العنان الى غير ذلك مما لا يبعد مذهبا لقائله وقد بالغ شيخنا فى ايضاحها والاستشهاد فى رسائله الثلاث وكذلك تلميذه السابق ذكره بالغ فى بيانها وكشفها ومع ذلك لم تخل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذ هى من معضلات المسائل التى حارت فيها أفكار المتقدمين ولم تحصل على طائل فى تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقادات للعبد فى أفعاله الاختيارية كسبا به صح نسبة الافعال اليه وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذى لامحيص عنه ولكنه اذا ضويقوا فى تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبيينه تباينت آراؤهم بين مائل الى مايقرب من الجبر ومائل الى مايقرب من القدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد فى شرح العقائد بعد ماذكر كلاما فى معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضرورى اذ لم نقدر على أزيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مالعبد فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن فحول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظافر معتقداتهم على نفى الجبر والاستقلال فلا ينبغى المبادرة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولا فى المسئلة بفهم آتاه الله تعالى اياه أو انتصر الى قول من الاقوال القولة فيها لاهل السنة بدلائل يبينها الحق له وبصيرة انارتها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانهما عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو المعيار الصادق فما دام العبد يعتقد فى المسئلة معتقدا ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا نكلف بادراك الكنه فى كثير من المسائل الاعتقادية وانما المكلف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسئلة الكسب ليست من المسائل التى يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادراك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم نكلف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبا به نيط التكليف يوجد بوجوده مع استكمال الشرائط وينتفى بانتفائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لامحالة فى أحد أمرين محالين وغاية مانقول فى الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها فى محله فبها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لايدرى حقيقتها ولا يحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر الى معنى واعتقاد أن لكسب العبد دخلا فى وجود أفعاله على وجه لايضايق فيه القدرة الالهية ولا يزاحمها ولا يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آتاه الله فهما وعلما ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق فلا ينبغى الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالا فالاولى التسليم له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كامام الحرمين أو ممن ظهرت ديانته وثبتت فى علوم الشرع مشاركته ولم يرم ببدعة ولم ينبذ بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي وان كان لابد من التعقب والنقد والنظر فى كلام من هذه صفته فلينظر بعين الانصاف وسداد الرأى الى كلامه فان فهمه الناظر حق الفهم بسبره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فان وافق أحد الجانبين الباطلين كل الموافقة حتى صار هو هو فهو جدير بأن يلغى ويترك ونوكل سريرة قائله الى الله تعالى لاحتمال أن عبارته لم توف بما فى ضميره لعلمنا بانه من أهل السنة وان لم يوافق أحد الجانبين المحكوم ببطلانهما الا انه على خلاف ما كا نعتقده نحن ونتوهمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغى أن نحكم ببطلانه لاجل مخالفته لكلام الغير من الائمة لان الحق فى المسئلة ليس منحصرا فى شئ بعينه يدركه كل أحد فيحتمل ان هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه اذ ليس فيه أمارة الباطل ودليله وأما ان كان الناظر فى كلام أحد من الائمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحط علما بمقاصده والتبست عليه المذاهب فى تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالاعتراض على المشايخ فما أجدر هذا بان يمسك عن الخوض فى ذلك لان الحكم على الشئ بالصحة والفساد فرع تصوره وهذا لم يتصور شيأ من معتقد هذا الامام حتى يحكم برده أو امضائه فليحرر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنة والحق وليجتهد قدر طاقته فى تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفى موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ماوراء ذلك لاهله فان خاض فيه فقد عرض نفسه لما لاقبل له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا بالتشنيع على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا انه يقول بتأثير القدرة الحادثة وخالف الشيخ السنوسي وغيره من المشايخ ورد عليهم فاذا طولبوا بتحقيق ماردوه عليه عجزوا فاذا قيل لهم مامعنى التأثير الذى نسبه للقدرة الحادثة ومامعنى التأثير الذى نفيتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة لم يأتوا من الجواب الا بجعجعة ليس لها طحين وهمهمة ليس معها تبيين مع ان الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم تسميته وصف العبد قدرة الاعلى وجه مجاز اذلا يعقل من معنى القدرة اذا أطلقت الا وصف له تأثير فان سمينا وصف العبد الذى له نسبة فى وجود الفعل جعلها الله له قدرة مجازا فلنسم تلك النسبة التى جعلها الله له فى وجود الفعل أيضا تأثيرا مجازا وان قلنا لا تأثير لقدرته نعنى حقيقة فلنقل لاقدرة له أيضا حقيقة وانما هى قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل جلاله أزلا وأبدا فتنسب اليها الافعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها على وفق الارادة القديمة ونسبة ظهورها فى محل العبد وتجليها فيه كما هو شأن سائر الصفات فى تجليها اذ قدرة العبد من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لاحول ولاقوة الابالله الذى هو كنز من كنوز الجنة فتنسب اليها الافعال بهذا المعنى على جهة الكسب والاضافة وينسب الى ذلك الكسب تأثير يناسب على وجه المجاز لكونه محلا لظهور الاثر فان المجاز عند العرب اذا تجوز فى حقيقة من الحقائق تجوز فيها مع عوارضها المشخصة التى لاتثبت الحقيقة ولا توجد الابها فاذا تجوز فى اطلاق السبع على المنية تجوز فى الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التى لاتكمل السبعية الابها مثل الاظفار والجراءة العظيمة والاغتيال بالقهر وجعلت تلك الاوصاف كلها مجازا للمنية كما كانت للسبع حقيقة والا لما صح التجوز فلو قيل مثلا المنية سبع لاناب لها ولاظفر ولاجراءة ولااغتيال لقبح ذلك كل القبح عند كل ذى ذوق سليم فكذلك يقال فى الكسب الذى هو وصف العبد مع القدرة فان سمينا وصف العبد قدرة لكونه له نسبة جعلية فى وجود الفعل كما ان القدرة نسبة ذاتية فى ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذى سميناه قدرة تأثيرا مجازيا يناسبه والابطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعا من غير اثبات أوصاف السبع لها ولاجل هذا مع تنزه به أوصاف الحق تعالى أن ينسب شئ منها الى العبد تحاشى الاقدمون من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم الا الكسب حتى تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون ورأوا ان لا فرق بينه و بين القدرة ولم يتجاسروا على اطلاق التأثير على نسبته الى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فأثبتوا للعبد قدرة فرارا من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فرارا من قول القدرية ولعمرى انها العبارة حسنة فى بادئ الرأى متوسطة بين قولى الافراط والتفريط وانها اذا حككت على معيار التحقيق وطولب صاحبها كل المطالبة أدت الى شئ لا يدرك له صاحبه معنى ولا يجد له مفهوما ثم قال ولقد تكلمت مع بعض من زعم انه ألف فى الرد عليه فقد لبلى انى حرت فى كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدرى محض لما يظهر من كلامه اذ رجع رأيى فيه الى انه جبرى محض فلا أدرى من أى الجهتين هو وقد حرت فى أمره قلت شهدت له ورب الكعبة بالسنية وأنت لا تشعر لان أقوى دليل على كون معتقد العبد موافقا للسنة فى هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه فى غاية التوسط الذى هو غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب اليه من الآخر كقطب الرحى ومركزها فعلامة توسطه انك كلما اعتبرته مع قطر من أقطارها ظننته أقرب اليه من الآخر وهكذا كلام هذا العارف اذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية واذا سمعت قوله انما هى قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلا انما يظهر من أثر قدرة الحق فى محله قلت هذا قريب من مذهب الجبرية وهذا لعمرى غاية التحقيق لمن علمه اه وقد أطال فيه جدا واقتصرت منه على قدر الحاجة وان كان كله حسنا *(تكميل)* فى بيان ابطال التولد قال ابن التلمسانى فى شرح لمع الادلة ولما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لفعله ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة الا فى محلها وقد نسبت الى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالحرق والخرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولدا كحركة الخاتم عند تحريك الاصبع فالسبب والمسبب مقدوران للعبد عندهم الا ان أحدهما مباشر والآخر بالتوسط ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الوهى المولد للآلام والنظر المولد للعلم والتقريب على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار واختلفوا فى الرابع وهو الموجب لهوى الثقيل هل هو الاعتماد أو الحركة فزعم أبو هاشم ان الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائى ان الموجب هو الحركة وهذا المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب أثره الا أن يمنعه مانع والمعتزلة تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره الا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصح تأخر مقتضاها عنها واذا ثبت أن الله خالق كل شئ بطل التولد فانهم انما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة اما قادرية القديم سبحانه فنسبتها الى جميع ما يحصل بها نسبة واحدة فانه تعالى لا يفعل الا خارج ذاته ونقل فى الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش فى دعوى الاجماع فهم مع قول النظام ان من المولدات ما يضاف الى الله تعالى لا على انها فعله ولكنه خلق سببها وهى تقتضى لذاتها أثرها ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار المتسبب فهو فعل لفاعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للحجر فليس من فعله واختلفوا فى وقت تعلق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم الى انه لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال انما ينقطع أثر القدرة اذا وقع وأما وجود سببه فلا يمنع كونه مقدورا واتفق جمهورهم على أن الالوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب ثمامة الى ان الحوادث التى حكموا بانها مولدة حادثة ولا فاعل لها ألبتة وهذا يقدح فى دلالة وجود الصانع واتفقوا على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة الا النظر فانه يولد العلم بالذات ومما تمسك به أهل السنة فى

ابطال التولد ان قالوا هـذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لاتخلو اما أن تكون مقـدورة لفاعل السبب أوغير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضرورى وأما ابطال انها مقـدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدورا لزم وقوع أثر بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غيرمقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاول تسليم المسئلة والثانى يقدح فى دلالة احتياج الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد) باعتبار نسبته اليه (فلا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه) اتفق أهل السـنة والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا مريد لجميع الكائنات من خير وشر وايمان وكفر ضرورة انه جـل وعلا فاعل للكل فيكون مريدا للكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما لا يقع فلا يريده لان الارادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حالة حدوثه عند تعلق القدرة فما علم انه لا يقع محال أن يقع وان كانت احالته بالغير وكل ماهو محال أن يقع ولو بالغير لاتتعلق به ارادته اذ لو تعلقت ارادته به على ذلك التقـدير لكان متمنيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد زاد المصنف لذلك ايضاحا فقال (فلا يجرى فى الملك) أى العالم السفلى (والملكوت) أى العالم العلوى (طرفة عين ولا فلتة خاطر ولا لفتة ناظر) وبين الفلتة واللفتة جناس القلب (الا بقضاء الله وقدره) والقضاء عنـد الاشاعرة يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كما فى شرح المواقف وعند الماتريدية هما غير الارادة فالقضاء بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير خلافا للاشاعرة وغير العلم خلافا للفلاسفة كما سـيأتى (وبارادته ومشيئته) عطف تفسير للارادة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك الحوادث التى تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا فى النسخ بتقـديم الشر على الخير وفى بعضها بتقديم الخير وهو الاوفق لما بعـده من الفقر (والنفع والضر) والحـلو والمر (والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لاراد لقضائه) الذى قضاه وأراده (ولا معقب لحكمه) الذى أمضاه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستحبابه الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدى من يشاء) أى يهديه لصرف اختياره الى الهداية وتسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه وضرره لنا لا بالنسبة الى صدوره عنه لخلق الشر ليس قبيحا اذ لاقبيح منه تعالى (لا يسئل عما يفعل) فى خلقه (وهم يسئلون) عن أعمالهم مقهورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهـل الحق وذهبت المعتزلة الى أن الامر أنف وقضوا بأن للخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم مجوس هذه الامة لذلك وقد صاروا الى أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أو لم يقع وكل منهى عنه نهى تحريم أو تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا فى تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين قالوا ارادته ظلمهم لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غـيرها فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهى يرجعان الى الارادة وعدم مغايرة أحدهما للآخر وقالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضى والمحبوب سفه وهو محال على الله تعالى وسـيأتى الجواب عن كل ذلك ولنا فى الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع فى الاحتجاج بالنقل وقرره بالاجماع ونصوص الكتاب فأشار الى الاول بقوله (ويدل عليـه من النقل قول الامة قاطبة) سلفها وخلفها

(الاصل الثالث) ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه فلا يجرى فى الملك والملكوت طرفـة عين ولا لفتة خاطر ولا فلتة ناظر الا بقضاء الله وقدره وبارادته ومشيئته ومنـه الشر والخـير والنفـع والضر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران والغواية والرشد والطاعـة والعصـيان والشرك والايمان لاراد لقضائه ولا معقب لحكمه يضل من يشاء ويهدى من يشاء لا يسـئل عما يفعل وهم يسـئلون ويدل عليه من النقـل قول الامة قاطبة

واجماعهم على كلمة لا يجحدها معتزلى الاسلام قبل ظهور الاعتزال و بدعهم وهو قولهم (ماشاء) الله (كان ومالم يشأ لم يكن) وهى تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقيضا وتساويا والمعتزلى يقول ماشئت كان وما شاء الله لم يكن وهذه الكلمة دالة فى عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) أى لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله وما تشاؤن الا أن يشاء الله وهم قد شاؤا المعاصى وفاقا فكانت بمشيئة الله تعالى بهذا النص النافى لان يشاؤا شيأ الا أن يشاء الله سبحانه وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا فى الكسب وانما الايجاد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وفيهما دليل ظاهر على ان الامر غير الارادة وانه تعالى لم يرد الايمان من كل أحد وان ما أراده يجب وقوعه كما فى تفسير البيضاوى وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وفيه تصريح بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وفيه دليل على كمال قدرته ونفوذ مشيئته انه لو شاء لآمن من فى الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحد ولكنه شاء ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء أن لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كما فى التيسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كما فى التأويلات الماتريدية وقوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى وقوله تعالى وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة لله تعالى كما فى تفسير البيضاوى فقد خاف شعيب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما فى التيسير والتأويلات الماتريدية وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بمحبته ولا رضاه كما فى الارشاد وقوله تعالى فانا قد فتنا قومك من بعدك أى عاملناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلنا ما كان فى علمنا وتقديرنا انهم يفعلونه وقوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحى ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كما فى تفسير البيضاوى وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وان همّ يوسف ليس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفى شرح المقاصد وللمعتزلة فى تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر و يتحقق انهم محجوبون و بوصفها محقوقون ولظهور الحق فى هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على ألسنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم من الزامنا لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان فى بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن وقول الله عز وجل أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لايخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (ويدل عليه) أي على ما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة العقل) هو (ان المعاصي والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق ارادة العدو) الاكبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجاري على وفق ارادة العدو) المذكور كما لا يخفى (أكثر من الجاري على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات الجارية على مراده عز وجل لزم رد ملك الجبار الى رتبة خسيسة (فليت شعري كيف يستجيز المسلم العاقل أي كيف يرى جائزا (ان يرد ملك الجبار) تعالى شأنه (ذي الجلال والاكرام) والعظمة والانعام (الى رتبة لو ردت اليها) أي الى تلك الرتبة (رياسة زعيم) أي كفيل (ضيعة) أي قرية (لاستنكف ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذ لو كان يستمر) أي يدوم مطاردا (لعدو) ذلك (الزعيم في) محل مملكته وولايته أي تلك (القرية) وقوع مراد عدوه (أكثر مما يستقيم له) أي الزعيم (لاستنكف من زعامته) أي رياسته وكفالته بأمور أهل تلك القرية (وتبرأ عن ولايته) لها (والمعصية) كما لا يخفى (هي الغالبة على الخلق) والطاعات هي الاقل (وكل ذلك جار عند المبتدعة) أي المعتزلة ومن تبعهم من أهل الاهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان قصور الارادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف المنة مضياعا للفرصة فان كان ذلك يزري بمن ترسم للملك فكيف يجوز في صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سياق امام الحرمين في اللمع ويعني من سياقه ان أكثر افعال العباد واقعة على ما يدعو اليه الشيطان ويريده والطاعات التي يدعو اليها الله تعالى ويريدها هي الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصا في الملك وقصورا وعجزا وهذا هو المحتج به على الوحدانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) باسرها ادقها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومخترعة وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة السابقة (صح انها مرادة له) تعالى والكل منه وأما الجواب عما أورده متمسكا لهم عن الآيات السابق ذكرها فقولهم ظلم العباد كائن منهم بلا شك فهو ليس مرادا له بدليل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب عنه انه تعالى نفى ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفي في الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشئ لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة أعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما تتبعه تبعة ومؤاخذة وقرره ابن التلمساني على تسليم ان رضاه ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالمخلصين لعبادته وجعل الاضافة فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع مسندا بان الظلم هو التصرف في ملك الغير من غير رضا من المالك أما في ملك نفسه فلا وأجيب عن استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بل معنى الآية لنأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعام اذا

ويدل عليه من جهة العقل ان المعاصي والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانما هي جارية على وفق ارادة العدو ابليس لعنه الله مع أنه عدو لله سبحانه والجاري على وفق ارادة العدو أكثر من الجاري على وفق ارادته تعالى فليت شعري كيف يستجيز المسلم ان يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة لو ردت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها اذ لو كان ما يستمر لعدو الزعيم في القرية أكثر مما يستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية هي الغالبة على الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق تعالى وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب عن قول الظالمين علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة لله صح انها مرادة له

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا فى بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر فى الآية اضافى والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تمسكهم من الآية ان الله تعالى رد على الكفار قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا يعنى فقد وبخهم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا لما وبخهم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعهم من حملة الشريعة من تفويض الامور كلها الله تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى فى آخر الآية ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون فثبت انهم قالوه ظنا وخرصا لا عن عقد جازم ومما يتمسكون به قوله تعالى وما أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسيئ الى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع فان الآية التى أشعرت بها هى خلق الله تعالى النفع والضر وليس من المتكسبات بل الكل من عند الله كما دل عليه سياق الآية وسببها ان كفار قريش كانوا اذا رأوا خصبا قالوا هذا من عند الله واذا رأوا جدبا قالوا هذا بشؤم دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره قوله فى قوم موسى عليه السلام وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أى فبمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أى بسبب جريمة اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر بالفحشاء فقد أشار اليه المصنف فى صورة سؤال وجواب يفهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهى) الله (عما يريد ويأمر بما لا يريد) أى كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بانه أمر الكفار بالايمان وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهى يرجعان الى الارادة والحق مغايرة أحدهما عن الآخر وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمان ولم يرد ايمانهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا والسخط وكل مأمور به فهو رضا الله تعالى بمعنى انه يثنى على فاعله ويمدحه ويثيبه ويريد به الزلفى والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يثنى على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم فى هذا السؤال مقابلون بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمان ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمان ويعلم منه الكفر فانه لا يذعن أبد الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا المدعى مثلا ليقربه الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان عليه) أى على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاوزته الحد فى ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أى أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أى انما ضربته لانه لم يمتثل أمرى (فكذبه السلطان) ولم يصدقه (فأراد) السيد فى هذه الحالة (اظهار حجته بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهاية أمانيه ومراده ان (يخالفه بين يديه) ولا يمتثل العبد ذلك ليقرر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أى ضع عليها السرج (بمشهد من السلطان) أى بحضرمنه (فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالمعاصى واقعة بارادته ومشيئته لا بأمره ورضاه ومحبته للمقررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريدية لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذبه السلطان فاراد اظهار حجته بأن يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه فقال له أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال

بين المتكلمين الذي أورده المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل وكذا الملجئ الى الامر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور بل يريد خلافه ولا يعد سفها وأوردوا عليه المنع من ان الموجود فيه مجرد صيغة الامر من غير تحقق حقيقة وقد روى محمد بن الحسن عن الامام ما نصه والامر أمران أمر الكينونة اذا أمر شيأ كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أي فأشار الى منع استلزامه للارادة ومنع أن الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر منحصرا في الايقاع المأمور به وهو ممنوع وتصديق ذلك قول ابراهيم لابنه اني أرى في المنام اني أذبحك فانظر ماذا ترى الى قوله من الصابرين ولم يقل ستجدني صابرا من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزما لارادته من ابراهيم كان الصبر من ابنه مرادا أيضا بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور الماتريدي في التأويلات وهذا أحسن مما استدل به المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أئمتنا لم يكع عن تأويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه اه ونقل بمعناه عن أبي الحسن الاشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيأ أو شاءه فقد رضيه وأحبه قال ابن الهمام وهذا الذي يفهم من سياق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والاشعري لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوبا لكنه خلاف النصوص التي سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والارادة عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة لا من جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال لامرأته شئت طلاقك ونواه بهذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته ونواه في كل من الصور الثلاث لا يقع وبناه على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منهما محبوب قال وهذا أيضا خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعقب عليه الملا علي في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن الهمام في المسايرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ فمحمول على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال انه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة وفضيلة ومعصية فالفريضة بأمر الله ومشيئته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه ورضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته لا بمحبته وقضائه لا برضائه وبتقديره لا بتوفيقه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى اه *(تنبيه)* قال ابن الهمام في المسايرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقا فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل اجماعا قلنا الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضي اذا كان منهيا عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضي متعلقها الذي منع منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سلب مكلف قدرة الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه انه لامعنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى انما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فحينئذ فاللائق ان يجاب بان الرضا بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد فى شرح المواقف فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فانه ليس يلزم من وجود الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا والله التوفيق * استطراد * قول المعتزلة ارادة القبيح قبيحة هو بالنسبة الينا أما بالنسبة اليه سبحانه فليست كذلك فانها قد تكون مقرونة بحكمة تقتضى ذلك مع انه مالك الامور على الاطلاق يفعل مايشاء ويحكم مايريد وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى أحد شيوخ المعتزلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى أحد أئمة أهل السنة فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ فورا سبحان من لا يقع فى ملكه الا مايشاء فقال القاضى أيشاء ربنا أن يعصى قال الاستاذ أيعصى ربنا قهرا فقال القاضى أرأيت ان منعنى الهدى وقضى على بالردى أحسن الى أم أسى فقال الاستاذ ان منعك ماهو لك فقد أساء وان منعك ماهو له فيختص برحمته من يشاء فبهت القاضى وعلى هذا قول أحد الزنادقة

أيا علماء الدين ذمى دينكم * تحير دلوه بأوضح حجة
اذا ماقضى ربى بكفرى بزعمكم * ولم يرضه منه فاوجه حيلتى

وقد قيل ان قائل هذا الكلام هو آ من البقى المقتول على الزندقة فى زمن شيخ الاسلام تقى الدين بن دقيق العيد وأول من أجاب عنه الامام علاء الدين الباجى وخلاصته ان الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدور وكل تقدير يرضى به لكونه من قبل الحق ثم المقدور ينقسم الى مايجب الرضا به كالايمان والى مايحرم الرضا به ويكون الرضا به كفرا كالكفر والى غير ذلك قال ابن السبكى فى الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه على طبقاتهم فى النظم والكل مشتركون فى جواب واحد فمن ذلك جواب الشيخ تقى الدين ابن تيمية والشمس ابن اللبان والنجم أحمد بن محمد الطوسى والعلاء القونوى وفى الكل تطويل لا يليق ايراده بهذا الموضع وقد أوردها ابن السبكى بتمامها فراجع الطبقات ومن جملة ذلك جواب العلامة محمد بن أسعد تلميذ القاضى البيضاوى أورده ابن الهمام فى المسايرة وفيه بيتان

فمعنى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سرما فى الجبلة
واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لادراكه بالقدرة الازلية

وحاصله ان معنى قضائه تعالى علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم ومعنى قدره اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته الازلية ماتعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم *(غريبة)* قال الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ان هذه الآية من جملة الآيات التى تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر فالقدرى يتمسك بالآية ويقول انه صريح مذهبى ونظيره فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية الى الآية التى بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لان قوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا يقتضى أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزمة للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤن الا أن يشاء الله يقتضى كون مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العبد ومستلزم المستلزم مستلزم فاذا مشيئة الله تعالى مستلزمة لفعل العبد وذلك هو الجبر وان الفعل قد يتخلف عن المشيئة بفسخ العزائم وتغيير المقاصد فليس فى التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض اليه والله أعلم (نادرة) قال الامام الرازى فى سورة الانعام سمعت الشيخ الامام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصارى يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله فى جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى فى جانب العدل والبراءة عن فعل مالا ينبغى فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلال والتعظيم والتقديس والتنزيه لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهى قوله تعالى ور بك الغنى ذو الرحمة والله أعلم

(فصل) لاخلاف بين أهل السنة والجماعة فى اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لايجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لايهام أن يكون مأمورا بها اعلى ماسبق لبعض أوهام العوام كما توهمته فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد يزيل هذا الايهام فيقول البارى مريد للمعصية وقوعا من مكتسبها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاجبية والحق ان ههنا مقامين الاول تحقيق مافى نفس الامر الثانى التفسير بما يدل عليه أما الاول فقد أعطت الادلة العقلية والسمعية والوجدية انه جل وعلا مريد لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تاخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة فى التعلقات فقط وأما الثانى فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذاك عمل لسانى والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى مايجوز ومالايجوز والعمل اللسانى من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه ومالا فلا والآداب انما تعرف ممن قال أدبنى ربى فأحسن أدبى صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت فى الشرع مايدل على ان الادب عدم التصريح بما تعلق به النهى أوكان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك فى نفس الامر ليس الا منه قال تعالى حاكيا عن خليله عليه السلام الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين واذا مرضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكيا عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفى صحيح مسلم فى حديث التوجه الطويل الخير فى يديك والشر ليس اليك بك واليك الى غير ذلك

(فصل) وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لاتحصى وقد مر بعضها وهى متمسك المحدث وأما الصوفى فيقول لا ارادة لغيره اذ الارادة تتوسط بين صفتين احداهما تتعلق بايجاد الفعل وهى القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ماهو عليه فى نفسه وهى العلم وقد تقدم انهما لله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادى لله والكشف العلمى لله والعبد قابل لما يبدو عليه فما يبدو فيه متى شاءه عادة فهو كسبه ومالا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى *(الاصل الرابع)* فى خصوصيات التكوين التى منها التفضل والانعام فى الدارين بالتوفيق للاصلح فى الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والاثابة عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار وبالمعاقبة على المعاصى اعلم (ان الله تعالى متفضل) أى محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متطوّل) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتكليف العباد) أى جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى فما أنعم به فهو فضل منه وماعاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود مابه مايكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لايجب عليه شئ منه لا بالوجوب الشرعى ولا العقلى ولا العادى ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما التخصص لاحد الجانبين

(الاصل الرابع) ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطوّل بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه

مشيئته

مشيئته وارادته المتعلقة بالشئ تعلق التخصيص على نحو ماتعلق به العلم فجميع مافعل مما فيه لطف بعبده فمحض فضل وكرم واحسان منه اليه ومافيه من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه اليه ولو شاء لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد) اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده فى دينهم ودنياهم فلا يجوز فى حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح فى العاجل والآجل الا ويفعله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه كمال عقله وازاحة علله وخلق الالطاف له ثم قالوا ان كل ماينال العبد من الامور المضرة والآلام فهو الاصلح له وانما ارتكب معصية فهو الذى اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا وهو الاصلح فى حق الفاسق وقد وردالوعيد به وعدم وقوعه خلف وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع فى الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار فى ترك فعل ألبتة لوجوب ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله ومايترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقل امام الحرمين فى الارشاد اجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعنى المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح فى الدين وانما الاختلاف فى فعل الاصلح فى الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وظاهره يوهم زللا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء باكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا للذى مذهبهم فالذى ينتحله البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان فى سياق المصنف نوع مخالفة الا أن يريد من المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شئ فاما بالايجاب الشرعى (وهو محال اذ هو الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الآمر الناهى وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان هذا شأن المكلفين أى لو وجب شئ لاقتضى الحال موجبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذى فى تركه ضرر اما آجل) أى فى الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أى فى الدنيا وان عرف بالفعل (كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالايجاب العقلى (أن يراد به الذى يؤدى عدمه الى أمر) (محال كما يقال وجود المعلوم) أى ماتعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم) وهو المعتزلى بقوله (بأن) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهو ان فى تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرار) أى المضارة كذا فى سائر النسخ وفى نسخ المسايرة للضرر أى ولحوق الضرر محال فى حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (وان أراد به المعنى الثانى) وهو ان عدمه محال (فهو مسلم) حيث نظر ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شئ (لابد من وجود) ذلك الشئ (المعلوم) ووقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أى بكون ابتداء الخلق واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شئ بالايجاب العادى أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا والعادة فعله فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيأتى فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والآمر والناهى وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما الفعل الذى فى تركه ضرر اما آجل كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله حتى لا يعذبه فى الآخرة بالنار أو ضرر عاجل كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذى يؤدى عدمه الى محال كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدى الى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخصم بان الخلق واجب على الله بالمعنى الاول فقد عرضه للضرر وان أراد به المعنى الثانى فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لابد من وجود المعلوم وان أراد به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شئ بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثانى وهو الذى عدمه يؤدى الى محال لكن بمعنى آخر استطرد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص فى نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعى الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ما اقتضاه قيام الداعى أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذى يريدونه هو المعنى الثانى الذى ذكره المصنف وظاهر تسليمه له انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد المصنف تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لا مع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدى الى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملاق لمقصود المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم ان كل أصلح للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزعمهم المبالغة فى التنزيه (وقوله يجب لمصلحة عباده) أى وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب فى حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هى (فى أن يخلقهم فى الجنة) أى لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما زعموا لكان ابتداء الخلق فى الجنة وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التى ليس فى ضمنها ضرر أولى (فاما أن يخلقهم فى دار البلايا) أى دار الدنيا مع ما فى ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا) والمعاصى (ثم يهدفهم) أى يجعلهم هدفا (لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهول العرض) على الله تعالى (والحساب فما فى ذلك غبطة) يغتبط بها (عند ذوى الالباب) وفى بعض النسخ لاولى الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وأنت قد علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على زعمهم وهو اتصافه بالبخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير فى فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لانتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالسبيل فى دفعهم انما منع كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به أى البخل الذى زعموه فتأمل وقد استدل امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلى بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الا أن يكون باذله ملزما ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبان ما يوجبونه على الله تعالى من اثابة العبد على الطاعات والطاعات الصادرة منه شكر النعمه السابغة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا تحقق لوجوبه وكذلك يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على البارى تعالى أصل الخلق واكمال العقل وازاحة العلل واذا كان واجبا على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتى ايضاحه *(الاصل الخامس)* (ان يجوز على الله سبحانه عقلا (أن يكلف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والملك ملكه وللفاعل المالك أن يتحكم فى ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حجر (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة والماتريدية كلهم كما سيأتى بيان ذلك ثم استدل المصنف عليه فقال (ولو لم يجز ذلك) أى تكليف العبد بما لا يطيقه (لاستحال سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وانما يستعاذ عما وقع فى الجملة (و) دليل آخر على ذلك نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أبا جهل) عمرو بن هشام القرشى لا يصدقه (ثم أمره بأن يصدقه فى جميع أقواله) وثم هنا للترتيب الذكرى لان كون أمر أبى جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفى كلام الآمدى وغيره أبو لهب بدل أبى جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه فى أنه لا يصدقه وهل هذا الا محال

وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب فى حقه معنى ثم ان مصلحة العباد فى أن يخلقهم فى الجنة فاما أن يخلقهم فى دار البلايا و يعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما فى ذلك غبطة عند ذوى الالباب *(الاصل الخامس) *أنه يجوز على الله سبحانه ان يكلف الخلق مالا يطيقونه خلافا للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ولان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بان يأمره بان يصدقه فى جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه فى انه لا يصدقه وهل هذا الا محال

وجوده)

وجوده) وفى محجة الحق لابى الخير القزوينى فان الله تعالى كلف أبا لهب الايمان بالقرآن ومن جملة ما أنزل فى القرآن انه لا يؤمن فى قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب فكأنه كلفه الايمان بانه لا يؤمن وأيضا فان فائدة التكليف بيان أمارة الثواب والعقاب ولا استحالة فى جعل امتناع مالا يطاق أمارة العقاب اه وأيضا فتحصيل الايمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضى المطابقة كما فى المطالب العلية وقال ابن التلمسانى وأقرب مايدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالايمان بالاجماع وقد علم من بعضهم عدم الايمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع وقوع الايمان منهم اذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اه وفى النوادر للامام أبى الحسن الاشعرى تكليف مالا يطاق جائز وان الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفى الارشاد لامام الحرمين فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق و يؤمن به فى جميع مايخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأن لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين ومثله فى المطالب العلية للرازى فهذه أدلة الاشاعرة والمسئلة مختلف فيها فالذى رواه الحافظ أبو محمد الحارثى فى الكشف والظهير المرغينانى وحافظ الدين الكردرى وأبو عبد الله الصيمرى كلهم فى المناقب من رواية يوسف بن خالد السمتى أن الامام أبا حنيفة رضى الله عنه قال والله لا يكلف العباد مالا يطيقون ولا أراد منهم مالا يعملون وفى عقيدة الامام أبى جعفر الطحاوى ولم يكلفهم الله الا ما يطيقون ولا يطيقون الا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة فى عدم جواز تكليف مالا يطاق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق الاسفراينى كما فى التبصرة وغيرها وأبو حامد الاسفراينى كما فى شرح السبكى لعقيدة أبى منصور وقد تقدم فى أول الكتاب قول ابن السبكى وجوده

قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطاع فتى من الفتيان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق وحجة الاسلام ذو الاتقان

ثم قال مسئلة تكليف مالا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفراينى شيخ العراقيين وحجة الاسلام الغزالى وابن دقيق العيد اه قلت وأبو القاسم القشيرى كما رأيته فى رسالته اعتقاد السنة من تأليفه وذكر ابن السبكى حجة الاسلام الغزالى من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام الاشاعرة ولم يخالفهم ولعله فى كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها أى طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالمزوم مثله كما فى التلويح ومن العقل أن تكليف العاجز بالفعل سفه فى الشاهد كتكليف الاعمى النظر فكذا فى الغائب ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان بمحال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما يتحقق فى أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل مالا يطاق نحو أن يلقى عليه جدارا أو جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكلفه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كأمر الله تعالى المصورين باحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون فى دار الآخرة وهى ليست بدار تكليف بل هى دار جزاء والكلام فى تكليف مالا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

تعالى محال فكان تكليف مالا يطاق اذ لو قدر على الايمان لقدر على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال مالا يمكن تقدير وجوده فى العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده فى العقل وعلم الله تعالى بعدم الشئ الممكن فى ذاته لا يجعله ممتنعا لذاته ولا يمنعه عن أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشئ وعدمه بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصير الشئ واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو ممتنع الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز والممتنع وقد قالوا لا نزاع فى الممتنع لغيره وانما النزاع فى الممتنع لذاته كذا فى شرح العمدة للنسفى وقال القونوى فى شرح عقيدة الطحاوى وقد نقل عن أبى الحسن الاشعرى انه جائز عقلا ثم تردد أصحابه انه هل ورد الشرع به فمن قال بوروده احتج بأمر أبى لهب بالايمان فانه تعالى أخبر انه لا يؤمن وانه سيصلى النار ثم كان مأمورا بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جملته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين الضدين وكذا أخبر انه سيصلى النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلى النار وكان الامر بالايمان أمرا بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمرا بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر بالايقان وبتصديق الله تعالى فى خبره انه لا يؤمن أمرا بالجمع بين الضدين فلا نسلم بانه مأمور بذلك وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى العلم والخبر كالجمع بين الضدين ولكنه ممكن مقدور فى نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه ممكن مقدور فى نفسه ان القدرة صالحة له ولا تتقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين ثم ما علم الله تعالى وأخبر انه لا يقع لا يقع قطعا كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته فى نفسه لا لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضا لا لاستحالته فى نفسه بل لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحدا على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسبا وقد وقع فى علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفره فكان التكليف فى حقه فتنة والتزاما بالحجة وفى حق المطيعين رأفة ورحمة ونعمة اهـ وفى أمالى الامام أبى حنيفة والله لا يعاقبهم بما لم يعلموا ولا يسألهم عما لم يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه وفى الفقه الاكبر يعلم من يكفر فى حال كفره كافرا واذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا فى حال ايمانه وأمنه اهـ وفيه اشارة الى أن التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور الوقوع فى زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب لا يليق فى الحكمة الا على ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكلف العباد مالا يطيقون ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعفاء عما يشق أو عن العقوبة واليه أشار بقوله ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما لا يمكن ولا يعلم ايقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به فى تكليف أبى لهب بالايمان لانه قبل الاخبار بعدم ايمانه مكلف بالايمان الاجمالى فلا يلزم جمع النقيضين أصلا وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ غاية ما نزل فى حقه سيصلى نارا ذات لهب وهو لا ينفى ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه ولو سلم فهو كاخباره نوحا بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وحينما علم ذلك وحقت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة كما فى مرصاد الافهام للبيضاوى واختاره العضد فى شرح المختصر والى ان علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة والاختيار اليه لامكانه فى نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كما فى التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيله مع العلم بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وقال الملا على فى شرح الفقه الاكبر الاستطاعة صفة يخلقها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وقد يراد به سلامة الاسباب

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا بمعنى الاوّل مع أن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمتنع بالغير بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه فليس التكليف به تكليفا بما ليس في وسع البشر نظرا الى ذاته ومن قال انه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وبالجملة لو لم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور عاصيا فلذا عد مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة في نفسه والالم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظي عند أرباب التحقيق والله ولي التوفيق اه *(تنبيه)* وعلى القول بتجويز تكليف مالا يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط ايراد من أورد عليهم من المعتزلة انه اذا كان لا يقع في الوجود الا مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا أيضا في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله تعالى عن ذلك ومحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لانهم قد يجوزون عقلا ما استبعدتموه قال ابن الهمام وعلى القول بانه وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن عقابه انما هو على مخالفته مختارا غير مجبور فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة في شئ منه فكما انه كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ننسب اليه ظلما بذلك اتفاقا لعدم تأثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في اتيانه بذلك وان كان لا يوجد الا معلومه فكذا التكليف بما تعلقت به الارادة بخلافه اذا كانت الارادة لا أثر لها في الايجاد كالعلم والتأثير في الايجاد خاصية القدرة دون العلم والارادة الا انها انما تؤثر على وفق الارادة والعلم الالهي متعلق بأن ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الارادة متأثرا عن قدرة الله تعالى والله أعلم

(فصل) قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الاوّل استحالة سؤال الدفع والثاني بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلنورد سياقه لما فيه من الاشارات مالم يتقدم ذكرها تكثيرا للفائدة قال في نقض الدليل الاول لا يخفى انه ليس دالا في محل النزاع وهو التكليف اذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلا فيموت اظهار العجزه اما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلام للعبد بقصد العوض وجوبا وأما عند الحنفية فتفضلا بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوّزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا وايراد الحنفية لهذا النص لابطال الدليل الثاني فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص لا على الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لان ذلك بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بادراك صفة الكمال وضدها فهذا نقض اجمالي اذ لم يرد على مقدمة مبينة ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى

بانه لايؤمن والمراد بمالايطاق هو المستحيل لذاته أو فى العادة اما المستحيل باعتبار سبق العلم الازلى بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختارا فهو ممايدخل تحت قدرة العبد عادة بلاخلاف فى وقوعه كتكليف أبى جهل واضرابه بالايمان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به لانه لاأثر للعلم فى سلب قدرة المكلف ولافى جبره على المخالفة اه * استطراد * خلف عبارة ابن الهمام قال الملاعلى فى شرح الفقه الاكبر مراتب ماليس فى وسع البشر اتيانه ثلاث أقصاها أن يمتنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وهذا لايدخل تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثة وأوسطها أن لاتتعلق بها القدرة الحادثة أصلا كخلق الاجسام أو عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وأدناها أن يمتنع لتعلق علمه سبحانه أو ارادته بعدم وقوعه وفى جواز التكليف بالمرتبة الاولى تردد ولانزاع فى عدم الوقوع وجواز الثانية مختلف فيه ولاخلاف فى عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلا عن جوازها اه وزاده وضوحا صاحب اشارات المرام فقال وتحرير محل النزاع أن مالايطاق عندهم اما أن يكون ممتنعا لذاته أو لغيره بان يكون ممكنا لنفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه أو لايجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لايقع أو اخباره بذلك ولانزاع فى وقوع التكليف بالقسم الاخير لتكليف العصاة والكفار لكنه ليس تكليفا بمالايطاق عندنا لان العبد قادر على القصد وصرف الاختيار اليه والاخبار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم فى الماهية وأما القسمان الاولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به و يجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثانى دون الاول و بعضهم بوقوعه بما يرجع الى القسم الاول كما ذكره الآمدى وغيره فلااجماع على عدم التكليف به كما قيل ولا ينحصر الجواز عندهم على الثانى بل صرح البيضاوى فى مرصاد الافهام بانه انما النزاع فى الممتنع لذاته وليس منسوبا الى الاشعرى لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم (الاصل السادس أن الله عزوجل ايلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الايلام (ومن غير ثواب) لاحق له فى الدنيا ولافى الآخرة ومعنى كون ذلك لله انه جائز عقلا لايقبح منه تعالى (خلافا للمعتزلة) حيث لم يجوّزوا ذلك الابعوض لاحق أو جرم سابق قالوا والا لكان ظلما غير لائق بالحكمة وهو محال فى حقه تعالى فلا يكون مقدورا له ولذلك أوجبوا على الله تعالى أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض وقد أشار المصنف الى الجواب بقوله (لانه) أى الرب تعالى (متصرف فى ملكه) بكسر الميم أى مطلقا (ولا يتصوّر أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لاحد من خلقه عليه حجر لان الخالق ملكه وقولهم والا لكان ظلما فالجواب أن الملازمة ممنوعة واليه أشار المصنف بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغير) أو فى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فانه لايصادف لغيره ملكا) ولايخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلما) ومن معانى الظلم أيضا مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاوزة الحق الذى يجرى مجرى نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (واذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ماقلنا من (جواز ذلك) الايلام من غير عوض ولاجرم (وجوده) أى وقوعه وذلك الواقع مايشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجر الاثقال وتحميلها اياه واليه أشار المصنف بقوله (فان ذبح البهائم) وهى المأكولة التى لم تتوحش وعقر الصيد ومافى معناه (ايلام لها وماصب عليهامن أنواع العذاب من جهة الآدميين) من حل الاثقال عليها واتعابها بجرها و (لم يتقدمها جريمة) تقتضى ذلك (فان قيل) من طرف المعتزلة (ان الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (و يجازيها على قدر ماقاسته من الآلام) اما فى الموقف كما قال بعضهم أو فى الجنة بان تدخل الجنة فى صورة حسنة بحيث يلتذ برؤيتها على تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة فى مقابلة مالها من الآلام أو انها تكون فى جنة تخصها أى

(الاصل السادس) ان لله عز و جل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافا للمعتزلة لانه متصرف فى ملكه ولا يتصوّر أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف فى ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما و يدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جريمة فان قيل ان الله تعالى يحشرها و يجازيها على قدر ماقاسته من الآلام

تنال نعيمها على حسب مذاهبهم المختلفة في ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فنقول) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله لا يوجبه العقل ولا شيأ منه وان جوّزه ولم يرد به سمع يصلح مستندا للعزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به و (من زعم انه يجب على الله) تعالى (احياء كل نملة وطنت) تحت الارجل (وكل بقة) أي بعوضة (عركت) بالايادي وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يثيبها على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر لكونه واجبا عليه) كما زعموا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلي (وان أريد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب) وفي محجة الحق لابي الخير القزويني وجوّزوا ايلام البرى من الله تعالى كالبهائم والاطفال من غير عوض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز ايلام البرى من الله تعالى كالبهائم والاطفال من غير تعويض في دار الآخرة أو لاعتبار غيره وهذا لا يصح ان ايلام البرى غير مستحيل ولا يفضي الى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة الى سبق ايلام وهذا كمن أراد ان يعطى انسانا شيأ فيؤذيه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشرقية لابن القشيري ولو قبح منه ايلام البرى من غير تعويض وتعريض لاسنى المنازل لقبح ان يبيح ذبح الحيوانات وتسخيرها وان لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار الى ان البهائم والحشرات تستحق على الله تعالى غدا جنانا ونعيما فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحمد باسناد صحيح يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء فالمراد بالاقتصاص المذكور ان يدخل الله تعالى عليها من الآلام في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو يقتص حقيقة وذلك لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه أي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة وهذا أولى من القول بانه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد فتأمل وفي شرح اللمع لابن التلمساني ومما يعظم وقعه على القائلين بالتحسين والتقبيح وموجبي الاصلح والصالح على الله تعالى ايلامه للبهائم والاطفال فكيف حسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البكرية وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد الى انها لا تتألم وهو جحد للضرورة وصارت الثنوية ان ذلك لا يصدر الا من فاعل الشر وصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التناسخ وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقترفتها في غير هذه القوالب فنقلت الى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم انها مدركة عالمة بما هي فيه من العقوبة على الزلات وأما جمهور المعتزلة فحكموا بانه انما يحسن من الله تعالى اما بطريق العقاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض فقيل لهم اذا كان البارى قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون الايلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا الا ان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به التفضل ابتداء فهو أصلح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجميع ذلك يقتضي نسبة الله تعالى الى العجز عن ان يوجد مثل العوض ابتداء

(فصل) وحاصل ما في المسايرة وشرحه ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد منعا لتعذيب المحسن المذكور وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بان له تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظلما كما مر ثم منعهم ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التنزيهات هذا في التجويز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقبح خلافه ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعرة الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع

ويجب ذلك على الله سبحانه فنقول من زعم انه يجب على الله احياء كل نملة وطنت وكل بقة عركت حتى يثيبها على آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا عليه ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال وان أريد به غيره فقد سبق أنه غير مفهوم اذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الحنفية لا يجوز قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب الى ولكن اذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب الفاسق على الذنب الذى أصر عليه الى ان مات أبدا كالكفر على ماذهب اليه المعتزلة من تأبيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان تخليد الكافرين فى الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو وهو جائز فى نظر العقل الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعرى فى قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كامتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه لان عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن لا نقول بامتناع العفو عن الكفر عقلا بل سمعا كالاشعرى وظنهم انه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على خلافها قلنا مناسبة الشئ الواحد للضدين ثابت فى الشاهد حيث ثبت فى العقل مناسبة قتل الملك اعدوه اذ ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه عنه اظهار العدم الالتفات اليه تحقير الشأنه وقدمنا انه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق ليتشفى بالعقاب فالباعث على العقاب فى الشاهد منتف فى حقه تعالى ثم قال هذا الذى ذكرنا يرجع الى أمر الآخرة أما فى الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم فى وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع فى ايجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله تعالى وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة والحنفية كالاشاعرة يعتقدون فى وقوع الايلام فى الدنيا حكمة لله سبحانه فقد تدرك على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية لقبح آثارها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها فانها تقتضى التعدى بايذاء ابناء النوع فسبب على المتعدى الالم الحسى فى بدنه والمعنوى بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع لمولاه فى رفع تلك الاخلاق فيتحقق بوصف العبودية لعز الربوبية ويكون الايلام فى الدنيا أيضا ابتلاء أحد المتغايرين بالآخر ان كان المبتلى به مكافا فيترتب فى حقه أحكام كظلم انسان مثله أو ظلم بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمى وقد لا ندرك الحكمة فى الايلام كما فى ايلام البهائم والاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها فنحكم بحسنه قطعا اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وفاقا ونعتقد فيه قطعا حكمة لله تعالى قصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد الحقيقة فى فعله اذ هو تصرف فيما علك ويجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والله أعلم

(الاصل السابع) (انه تعالى يفعل بعباده مايشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان فى ملكه وليس عليه استحقاق ان أثاب فبفضله يثيب وان عذب فلحق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده كما ذكرناه) فى الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه شئ) لا نقلا ولا عقلا ولا عادة (بل لا يعقل فى حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يسئل عما يفعل) بحكم ربوبيته وملكه لكل شئ الملك الحقيقى (وهم يسئلون) بحكم العبودية والمملوكية لاقتضائها ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ويوجب عليه شيأ وقال جمهور المعتزلة ماهو الاصلح للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يتضرر به لو أعطى والعبد ينتفع به لكان بخيلا وقال بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلح فى حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المفسدة وعندهم ليس بمقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا ولو كان فى مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيلا

(الاصل السابع) انه تعالى يفعل بعباده مايشاء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شئ بل لا يعقل فى حقه الوجوب فانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

ظالما واو غاية مايقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ماهو فى مقدوره من مصلحة وكما فعل النبى صلى الله عليه وسلم غاية ماهو فى مقدوره من المصلحة فعل بأبى جهل مثله وليس له على النبى صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبى جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل جائرا بل فعل غاية مافى مقدوره من مصلحة أبى جهل وليس له أن يفعل بأحد ماهو المفسدة له ألبتة هكذا نقله النسفى فى العمدة عنهم وقال ابن التلمسانى فى شرح اللمع اختلف البغداديون منهم والبصريون مع اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده فى دينهم ودنياهم فلا يجوز فى حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح فى العاجل والآجل الا ويفعله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله وخلق الالطاف له ثم قالوا ان كل ماينال العبد من الامور المضرة والآلام فهو الاصلح له واذا ارتكب معصية فهو الذى اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا وهو الاصلح فى حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهؤلاء أخذوا مذاهبهم من الفلاسفة وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع فى الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ألزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار فى ترك فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة علله ومايترتب على فعله من الثواب والعقاب وهو مبنى على مسئلة التحسين والتقبيح وهو باطل كما سيأتى والمبنى على الباطل باطل ومن مشهور دفع المعتزلة بابطال مازعموه مناظرة شيخ السنة أبى الحسن الاشعرى مع أبى على الجبائى رأس أهل الاعتزال فى أواخر الثلاثمائة أوردها صاحب المواقف وغيره والرازى فى تفسيره وهى مذكورة فى أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليهما المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعرى) أى علمى (ما) ذا (يجيب المعتزلى فى) اثبات (قوله ان الاصلح واجب عليه) تعالى أى رعايته (على مسئلة نفرضها) أى نقدرها (عليهم وهو أن يفرض مناظرة فى الآخرة بين صبى) أى صغير (مات مسلما) وانما قيد بذلك بناء على ان أطفال الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذى بلغ أشده فصار مكلفا (مات مسلما) أى طائعا (فان الله تعالى يزيد فى درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبى) المذكور (لانه تعب بالايمان و) الاجتهاد فى (الطاعات بعد البلوغ) الذى هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك) أى اثابة المطيع (عند المعتزلى) على حسب أصولهم فى رعاية الاصلح (فلو قال الصبى) المذكور (يارب لم رفعت منزلته على) وزدته فى الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر والنهى (واجتهد فى الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبى) اذ ذاك رب (أنت أمتنى فى سن الصبا) وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتى حتى أبلغ فاجتهد) فى الطاعة فأنال منزلة رفيعة مثله (فقد عدلت) أى جرت (عن العدل فى التفضل عليه بطول العمر دونى فلم فضلته) على (فيقول الله) تبارك و(تعالى) لذلك الصبى (لانى علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لاشركت) بى (أو عصيت) أمرى (فكان الاصلح لك الموت فى) سن (الصبا هذا عذر المعتزلى عن الله عز وجل وعند هذا ينادى الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدركات فيها كاستعمال الدرجات فى الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أما علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهلا أمتنا فى) سن (الصبا فانا قد رضينا بما دون منزلة الصبى المسلم فبماذا يجاب عن ذلك) السؤال (وهل يجب عند هذا الا القطع) والجزم (بأن الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تعالى) وتترفع (بحكم الجلال) وهو احتجاب الحق عنا بعزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المائل عن سمت الاعتدال

وليت شعرى بما يجيب المعتزلى فى قوله ان الاصلح واجب عليه فى مسئلة تعرضها عليه وهو أن يفرض مناظرة فى الآخرة بين صبى وبين بالغ ماتا مسلمين فان الله سبحانه يزيد فى درجات البالغ ويفضله على الصبى لانه تعب بالايمان والطاعات بعد البلوغ ويجب عليه ذلك عند المعتزلى فلو قال الصبى يارب لم رفعت منزلته على فيقول لانه بلغ واجتهد فى الطاعات ويقول الصبى أنت أمتنى فى الصبا فكان يجب عليك أن تديم حياتى حتى أبلغ فاجتهد فقد عدلت عن العدل فى التفضل عليه بطول العمر له دونى فلم فضلته فيقول الله تعالى لانى علمت انك لو بلغت لاشركت أو عصيت فكان الاصلح لك الموت فى الصبا هذا عذر المعتزلى عن الله عز وجل وعند هذا ينادى الكفار من دركات لظى ويقولون يارب أما علمت اننا اذا بلغنا أشركنا فهلا أمتنا فى الصبا فانا رضينا بما دون منزلة الصبى المسلم فبماذا يجاب عن ذلك وهل يجب عند هذا الا القطع بان الامور الالهية تتعالى بحكم الجلال عن ان توزن بميزان أهل الاعتزال

(تنبيه) هذه المسئلة المفروضة أوردها ابن الهمام فى المسايرة وجعلها مناظرة بين الاشعرى والجبائى قال وكان يتلمذ له على مذهبه فتاب وصار اماما فى السنة فقال الاشعرى للجبائى أرأيت لو أن صبيا مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائى وعند هذا ينادى الكفار الخ هو رد الاشعرى على الجبائى وفى آخره فانقطع الجبائى وتاب الاشعرى عن الاعتزال وأخذ فى نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما فى المواقف وأول شرح العقائد انه ناظره فى ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا وألزمه فى قول العاصى يارب لم تمتنى صغيرا لئلا أعصى لك أمرا فلا أدخل النار لما يتخيل ان لهم رفع الالزام به بان اماتته للصغير فى صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير سيما اذا كان الغير كثيرا الظهور رجحانه وليس فى ابقاء العاصى ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الالزام به عن شيخه الجبائى بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كما فى التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عمن لا جناية له لاصلاح غيره وهو ظلم عندهم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم كما فى شرح العضدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون وزرادشت وغيرهما من المضلين لاصلاح كثير من العالمين كما فى التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائى ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر موجبه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبه لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له لعله كان فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الكثير فات الاصلح واذا تأملت ما ذكرت ظهر لك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقلبها فى صورة أخرى مفروضة لانطباق مقصوده عليها ويقرب من هذا سياق ابن التلمسانى فى شرح اللمع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب فيمن أماته الله صغيرا وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قلنا فيلزمكم أن يميت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه انهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليدهم فى النار اهـ وسياق النسفى فى الاعتماد ثم يقال لهم صبى عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبى مات فى صغره وصبى بلغ وكفر وارتد بعد الاسلام فلم أبقى الصبى الاول فان قالوا لانه أصلح له فانه ينال باسلامه وما أتى به من الطاعات الاجر العظيم قيل لم لم يبق الثانى فان قالوا لان ذلك أصلح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود فى النار فكانت اماتته صغيرا أصلح له قيل لهم لم لم يمت الثالث كما أمات الثانى ولا انفصال لهم عن هذه ألبتة فتأمل.

(فصل) ومن أجوبة الماتريدية فى الرد عليهم من النقل والعقل أما الاولى فقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولو لم يكن فى مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليست له كفعل المتكلف الذى يتحلى بما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ففى الآيتين دليل على بطلان القول بالاصلح اذ عندهم كل ما يفعله تعالى عليه أن يفعل كذلك فى الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضال فقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالنملة صلاحا ما أنبت لها جناحا والحديث صحيح من رواية على رضى الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالكافر ما لا صلاح له فيه بل له فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن اماتته فى صغره وعدم تمييزه أصلح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل

قبل ارتداده بساعة لكان أصلح له وكذا ابقاء الكافرين وايلامهم ليزدادوا اثما و بالاجماع فان المسلمين وأهل الاديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيآت وكشف ما بهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لا يخلو ان كان ما سألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أولم يؤتهم فان كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقلاء لما لم يكن موجودا فيشبه كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم وجل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الانبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة وان لم يؤتهم فلا يخلو اما أن يجوز له أن لا يؤتيهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتيهم بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظالما وكان السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك ولا تجر علينا ومن ظن أن الانبياء والاولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتيهم ذلك فقد بطل مذهبهم و بالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى اذ الشكر يكون على الافضال دون قضاء الحق وتناهى قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وابطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم و بقوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان متصلفا اذ لا افضال ولا منة في قضاء مستحق عليه و بالله التوفيق (فان قيل مهما قدر) سبحانه وتعالى (على رعاية الاصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الاصلح (كان قبيحا لا يليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (قلنا القبيح لغة (ما لا يوافق الغرض) وهو الغاية التي يتحرى ادراكها (حتى انه قد يكون الشئ قبيحا عند شخص لامر ما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحدهما دون الآخر) فانما يتم قبح الشئ وحسنه بموافقة الاغراض (حتى) انه قد (يستقبح قتل الشخص أولياؤه) بنصب اللام من قتل على انه مفعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائد على الشخص (ويستحسنه أعداؤه) فيتفاوت الاغراض اختلاف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الاصلح (ما لا يوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذ لا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كما لا يتصور منه ظلم اذ) هو المالك المطلق والخلق خلقه والملك ملكه ومعنى الظلم مجاوزة الحدود والتصرف في غير الملك و(لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشه تشتهيه النفس يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار) في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسفي وليس منع الاصلح بخلا لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لا حق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا افضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعطي جواد متفضل و بما يمنع كما هو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء دون ايجاب يسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كما هي هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ويطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالمعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهما قدر على رعاية الاصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح ما لا يوافق الغرض حتى انه قد يكون الشئ قبيحا عند شخص حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه فان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح كما لا يتصور منه ظلم اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشه يشهد بخلافه ما قد فرضناه من مخاصمة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على احكام فعلها على وفق ارادته

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع وقال ابن التلمساني الحكيم هو الذي يفعل على وفق ارادته وعلمه و يرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفي الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادي الحكيم هو العالم بالمستور الخفي على غيره فهو من الاوصاف الثابتة له في الازل لانه في الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقيل هو المحكم لافعاله على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التي استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من أوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف في معنى الحكيم فقال أصحابنا الحكيم في فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان في فعله منفعة له أو لغيره اه (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أي اذا أطلق الحكيم على أحدنا أريد به ذو الحكمة وهي اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (براعي الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء) جميلا (وفي الآخرة ثوابا) جزيلا (أو يدفع به) أي بمراعاة الاصلح (عن نفسه) مضرة عاجلة أو آجلة (رأفة) لها (ورحمة) عليها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهروا فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو لدفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا محل ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال وطاعة أوامره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بايجاب الله تعالى وشرعه) بواسطة رسله الكرام (لا بالعقل) أي مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بادراك المؤاخذة الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسين ولا تقبيح بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتقبيح العقليين وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا في الاصلين من مسئلة التكليف وايلام البهائم ولذا قيل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام في المسايرة فأورد الكل في أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الاشاعرة اتفقوا على أن الافعال توصف بالحسن والقبح لكن لا لذواتها ولا لاوصافها ولا لاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب الشرع بها فان تعلق بها نهي فهي قبيحة فاذا القبيح ما نهى الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهي فهي حسنة فاذا الحسن ما لم ينه الله عنه فالحسن راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهي والقبيح راجع الى كون الفعل تعلق به نهي فنفس الفعل أوجب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذي هو محل النزاع (خلافا للمعتزلة) جمهورهم وللماتريدية على ما سيأتي بيان أقوالهم في ذلك والدليل عليه من النقل والعقل ولما كان الدليل النقلي الذي هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث يحتمل العذاب الدنيوي ويحتمل العذاب الاخروي أعرض عنه وتمسك بدليل العقل فقال (لان العقل) اذا كان موجبا (ان أوجب الطاعة) لله تعالى (فلا يخلو فاما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل لا يوجب العبث) وهو ما لا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أي الطاعة (لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما أن يرجع) ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عنده أو به أو دفع نقص كذلك وكل ذلك يستحيل على الباري جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيان) أي متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يخلو اما أن يكون في الحال أو في المآل ومن المعلوم البين انه (لا غرض له في الحال بل يتعب به) و يقع في تكليف ومشقة (و ينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه و) أيضا ليس له غرض في المآل لانه (ليس في المآل) أي في الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد بالبناء للمفعول

وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا براعي الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثوابا أو يدفع به عن نفسه آفة وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال

* (الاصل الثامن) * ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة لان العقل وان أوجب الطاعة فلا يخلو اما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العبث واما أن يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما أن يرجع الى المعبود وذلك محال في حقه تعالى فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيان واما أن يرجع ذلك الى غرض العبد وهو أيضا محال لانه لا غرض له في الحال بل يتعب به و ينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المآل الا الثواب والعقاب ومن أين يعلم

والالام مفتوحة (ان الله) تعالى (يثيب) أى يجازى (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أى على كل منهما ولا طريق الى العلم بذلك (مع أن الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل) يعرف به (ولابه) أى بالعبد (لاحدهما اختصاص وانما عرف تمييز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الرسل فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أى وقع فى الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويميز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة واظهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (لماله من الارتياح) والانبساط (والاهتزاز) والاهتشاش (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية مايقال فيه انه يرجع الى ملاءمة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير القزوينى من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة ما وأيضا فان العقل لو صلح للايجاب بشئ لصلح لايجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا وكالقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اه وأوسع الكلام فى ابطال هذه المسئلة ابن التلمسانى فى شرح اللمع فقال اعلم ان الحسن والقبيح يطلقان باعتبارات ثلاثة الاول الحسن هو الملائم للغرض والقبيح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع الى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار رجعان الى أمر عرفى يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لانزاع فيه الثانى الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه والقبح ضده كالجهل بنوعه وهذا عقلى لانزاع فيه أيضا الثالث الحسن ماينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه فى الدنيا والآخرة والقبيح ضده وهذا محل النزاع فالاشعرية تقول ان ذلك يرجع الى وقوع جائز غيبى ووقوع الجائزات الغيبية لايهتدى اليه الا بانباء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول ان البارى تعالى حكيم وان الحكيم لايفعل ولا يأمر ولاينهى الا على وفق الحكمة والبارى لاينتفع ولا يتضرر فتعين حصر الصلاح فيما يرجع الى جلب نفع للعبيد أودفع ضرر عنهم قالوا واذا كان مضمون الفعل مصلحة خالصة أو راجحة فالحكيم لابد أن يرجح فعله على تركه وان كان مضمونه مفسدة خالصة أو راجحة فالحكيم لابد أن يرجح تركه على فعله وان استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بعقولنا على شئ من ذلك اما بضرورة أو نظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شئ من ذلك تلقيناه من الشارع فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذى يخبر عن هذا العقار انه بارد أو حار لانه يثبت حكما فى المحل وعلى هذا الاصل يعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الافعال الى ثلاثة أقسام منها مايدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها مايدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها مالا يستقل العقل بادراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الاصحاب فى الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتم ادراك حسن بعض الافعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضرورى أن لايختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولايمكنكم حمل ذلك على العناد فان العادة تحيل مثل ذلك من الجماء الغفير مع توالى العصور ومر الدهور قالوا انا لم نخالفكم فى شئ البتة فانا نحسن جميع ماتحسنونه ونقبح جميع ماتقبحونه وانما الخلاف فى المدرك فنحن نقول انه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع ولايبعد الاختلاف فى المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبى فى ان خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أونظرا وأجاب الاصحاب بوجهين أحدهما انا لم نتفق قط فى صورة

أن الله تعالى يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل ولا به لاحدهما اختصاص وانما عرف تمييز ذلك بالشرع ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لماله من الارتياح والاهتزاز والتلذذ بأحدهما دون الآخر

الا في اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشتراك اللفظي فنحن نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كالا يكتسب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في المحل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي القسمين معا الثاني انا لانسلم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالى الا بأحد الامرين فلم تتفق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الراجح ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي فقال أبو هاشم التزم التسوية بين الصورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقيل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لا من قام به فجوّز أن يخلق الله تعالى كذبا نافعا ويتصف به فتبلد ولم يحدجوابا وأما المناقضة العقلية وهو ان القتل ابتداء كالقتل بناء فانهما مستويان في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيتم بقبحه ابتداء وبحسنه بناء وحكم المثلين أن لا يفترقا في صفات النفس ولا ما يلازم النفس وللمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق النافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذي لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والغرقى قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من البراهمة فدل على انه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملاءمة والمنافرة ونحن نسلمه ومحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيأ من ذلك يثاب عليه في الآخرة أو يعاقب على تركه ومجرد العقل لا يهتدي لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا جهلوا كجهلكم كما انهم قبحوا ايلام البهائم مطلقا وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ما ذاك الا لحسنه عقلا قلنا موجبه اعتقاد الشرائع قالوا نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك قلنا لاعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فيمن نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط غيره من أرباب المذاهب قلنا اذا بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فحينئذ يمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شئ لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز النبي على المتنبي قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دالة لانقلب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية جوّز صدورها على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما انا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أبوين وان جوزنا خلقه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لو لم يكن الكذب قبيحا لعينه لجاز أن يخلق الله تعالى كذبا ويتصف به قلنا هذا الازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أزلي متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاجبية لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظلما وحدا والضرب تعديا وتأديبا وأيضا لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالي باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالمقدم مثله اه

(فصل) وحاصل ما في المسايرة وشرحه ما نصه لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرع أم لا وكذا بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه وفاقا منا ومن المعتزلة وانما النزاع باستقلاله بدركه في حكم الله تعالى

فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لايستقر مالم ينظر المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبي ان العقل ليس يوجب على النظر والشرع

فقالت المعتزلة نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب اذا أدرك قبحه و بثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه اذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم بناء منهم على أن للفعل فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أى تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم أولاجل صفة فيه حقيقة توجبها له كما ذهب اليه الجبائية و بانه قد يستقل بدركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لايستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه وروده بحظره واذا ورد بذلك حسناه أوقبحناه بهذا المعنى فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين كحاله قبل وروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للعقل على الوجه الذى قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفى مابنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض فى ايلام الاطفال والبهائم والعقاب بالمعاصى ان مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة بل قالوا ماورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لابد من وجوده لوعده ومالم يرد به سمع كتعويض البهائم على آلامها لم نحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا ولا اعلم أحدا منهم جوز عقلا تكليف مالا يطاق فهم فى هذا مخالفون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله فى ذلك الفعل تكليفى فقال الاستاذ أبو منصور الماتريدى وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ماهو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبى وهو معنى شكر المنعم وروى الحاكم الشهيد فى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الاول قالوا العقل عندهم اذا أدرك الحسن والقبيح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندنا آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل واذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال انه نفى العذاب مطلقا فى الدنيا والآخرة وذلك نفى لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم وحمل بعضهم العذاب فى الآية على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضى التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب فى الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلى وهو ان الواجبات كالنظر المؤدى الى الايمان بوجود البارى تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم الدور واذا وجب النظر المؤدى الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه الذى هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هى وسيلة يقتضى وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أى اذا احصرتم مدارك الاحكام فى الشرع المنقول دون قضايا العقول (والشرع لايستقر مالم ينظر المكلف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق الى النظر فيها ليعلم صدقه (قال المكلف للنبي ان العقل ليس يوجب على) أى لا يجب على النظر الا بشرع مستقر (و) اما (الشرع)

لا يثبت عنـدى الا بالنظر
ولست أقـدم على النظر
أدى ذلك الى افحام الرسول
صلى الله عليه وسلم قلنا هذا
يضاهى قـول القائل
للواقف فى موضـع من
المواضع ان وراءك سبعا
ضاريا فان لم تـبرح عن
المكان قتلك وان التفت
وراءك ونظرت عـرفت
صـدقى فيقـول الواقف
لا يثبت صدقك مالم ألتفت
ورائى ولا ألتفت ورائى ولا
انظر مالم يثبت صـدقك
فيدل هـذا على حماقة هذا
القائل وتهدفه للهلاك ولا
ضرر فيه على الهادى المرشد
فكذلك النبى صـلى الله
عليه وسلم يقول ان وراءكم
المـوت ودونه السـباع
الضارية والنيران المحرقة
ان لم تأخذوا منها حذركم
وتعرفوا لى صدقى بالالتفات
الى معجزتى والا هلكتم فمن
التفت عرف واحترز ونجا
ومن لم يلتفت وأصر هلك
وتردى ولا ضرر على ان
هلك الناس كلهم أجمعون
وانما على البلاغ المبـين
فالشرع يعـرف وجود
السباع الضارية بعد الموت
والعقل يفيد فهم كلامه
والاحاطة بامكان ما يقوله
فى المسـتقبل والطبـع
يستحث على الحـذر من
الضرر

فانه (لا يثبت) فى حقى (الا بالنظر) المؤدى الى على ثبوته (ولست أقدم على النظر) لاعلم ثبوت الشرع فى حقى مالم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى أيضا الى (افحام الرسول قلنا) فى الجواب ماذكرتموه ينعكس عليكم فى ايجاب العقول فان العقل لا يوجبه بضرورته لامرين أحدهما اختلاف العقلاء فيه الثانى انه يتوقف على أمور نظرية والمتوقف لا يكون ضروريا بيان وقوعه على الامور النظرية انه يتوقف عـلى ايجاب المعرفة وهو نظرى وايجاب النظر بوجوب المعرفة بناء عـلى ان ما لا يتوصـل الى الواجب الا به فهو واجب وهو نظرى أيضا وانه لا طريق سواه وهو نظرى فتعين ان ما يوجبه النظر وان كان كذلك فللعاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجبه العقل فيقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر هذا من حيث الجدل وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع وأخبر بالايجاب وكان المكلف بحال يصح منـه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لا نفس الوجوب والمشروط فى التكليف أن يكون المكلف له سبيل الى العلم بما كلف به فان من أغلق عليه بابا وقال مهما خطر لى من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالى على لانى لم أطلع على حكمه يكون عاصيا بالاجماع فانه لا يخلو اما أن يكون من أهل الاجتهاد أولا فان كان من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعرف حكم الله تعالى و (هذا) القدر المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار اذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائله فى ترك النظر وقد ضرب المصنف له مثلا ليفهم فقال هو (يضاهى) أى يشابه (قول القائل للواقف فى موضع من المواضع) قصدا للارشاد الى النجاة (ان وراءك) أى خلفك (سبعا) وهو الحيوان المفترس (ضاريا) وصفه بالشدة والضراوة (فان لم تنزعج) هكذا فى سائر النسخ وفى بعضها فان لم تبرح (عن المكان) الذى أنت فيه بالحركة والانتقال (قتلك وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقى) أى صدق قولى (فيقول) له ذلك (الواقف) المذكور (لا يثبت) عندى (صدقك مالم ألتفت ورائى) وانظر (ولا ألتفت ورائى ولا أنظر مالم يثبت صدقك فيدل هذا) كما لا يخفى (على حماقة هذا القائل) وسقوطه عن حيز الاعتبار (وتهدفه) أى نصب نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد) للنجاة (فكذلك النبى يقول) لمن بعث اليهم ما معناه اعلموا (ان وراءكم) أى خلفكم أو أمامكم فانه من الاضداد والمعنى صحيح على الوجهين (الموت) أى لابد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والا لا مناسبة لذكرها بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام فى المسايرة (والنيران المحرقة ان لم تأخذوا حذركم منها) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (وتعرفوا لى صدقى بالالتفات الى معجزتى) فان اعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم اياى موجب للهلاك الابدى وهو الخلود فى العذاب الاليم (فمن التفت) منكم بأن نظر فى معجزاتى (عرف) صدقى (واحترز) أى صار فى حرز (ونجا) من الهـلاك الابدى (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) عـلى عناده (هلك) هلاكا كابل (وتردى) على أم رأسه فى الهاوية (ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أى جميعهم وقوله (أجمعون) تأكيد له (وانما على البلاغ المبين) أى المظهر للحق (فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت) و يحذر من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) اى الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بامكان ما يقول فى المستقبل) من الزمان فيجوز العقل صدق ما يقول النبى قبل النظر فى المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر فى عادة العقلاء فيكون بمجرد تجويز العقل ما يقول النبى مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا أى يحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أبى شريف انه ليس المراد بالنيران فيما نحن فيه نيران الآخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد

بها او بالموت تعظيم ماوراء هم وتهويله لا الموت الحقيقي قلت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال في الاعتراض على هذا التقدير ان مجرد تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا أيضا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور بل قد لا ينساق المكلف الى النظر بسبب غلبة الشهوة على استحثاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب وبعود المحذور وهو لزوم الافحام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بانه مكابرة لما تقرر ان مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة ومجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجاب عن تمسكهم بلزوم الافحام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكلف بلا دعوة من النبي ولا اخبار أحد له بما يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع ثم أشار المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشئ واجبا أن في تركه ضررا) ويكون تاركه ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا انه معرف للضرر المتوقع) في تركه (فان العقل) بمجرده (لا يهدي) أي لا يرشد (الى التهدف) كونه هدفا (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والملذوذات (فهذا معنى) ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ورجاء الثواب على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة (اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط) أي يتعلق (بتركه ضرر في الآخرة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبرا بحكم المالكية المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها التنجيزي على فهم الخطاب بالابلاغ وقد تحقق كل ذلك في حق من أخبره بذلك الايجاب مخبر لانتفاء الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التنجيزي قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب بلا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما ادعاه المخبر لانه أي عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر في عدم الالتفات المذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الافحام وللمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله اياه فالرسول يخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لا انه موجب *(تنبيه)* قال ابن الهمام اعلم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا ما يذهل أكابر الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون النفس ان لا تحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استحالة النقص عليه تعالى الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكننا التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشئ واجبا ان في تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا أنه معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهدي الى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به لم يكن الوجوب ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر في الآخرة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى اهـ وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محقق المتأخرين منهم وهو السعد فى شرح المقاصد بعدما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانصه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لافى محل النزاع اهـ قال ابن أبى شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لافى صفات البارى سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم فى ان كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لانسلم انه وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لاخفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الواقع الابه لايصح فرضه فى حق ذى القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل فى حقه عز وجل

(فصل) وهذا الدليل الذى سقناه فى أول الاصل هو متمسك المحدث وأما الصوفى فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعامة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لاتوصف بحسن ولاقبح لاستواء الايجاد بل هى حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهى الطلب فهى مختصة بأفعال المكلف وهو الملك والجن والعاقل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشئ فرع العلم به ولاعلم بالحقيقة الالله تعالى فلا تكليف ولا طلب الالله تعالى وقد انقسمت التكاليف الى طلب فعل وطلب ترك فما تعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسنا بطلبه وما تعلق بتركه جعله الشارع قبيحا بطلب تركه ومالم يتعلق بتركه ولابفعله جعله الشارع حسنا لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنية ولاشك ان العقل لايهتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار مايعرض لها من تعلق الطلب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمعى النبوى أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لايدرك بمجرد العقل فلاحسن ولاقبح عقلا وهو المطلوب والله أعلم (تكميل) قد بقى على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتقبيح العقليين ونحن نذكرهما هنا لئلا يخلو كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول ومن معتقد أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيأ لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لايقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصح أن يكون غرضا داعيا للفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضا فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه محال اجماعا واتفق عليه أهل السنة والجماعة الامانقله الفخر الرازى عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم حيث يشترطون فى العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن مايقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذى يقع من الفقهاء فى الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلا الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه فحيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلا وانما يعتقدون أن ذلك كذلك بجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة امابجلب مصالح العباد أودفع مفاسدهم لاعلى جهة الوجوب العقلى وباستقراء حملة الشرع ذلك من تتبع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

(الاصـل التاسع) أنه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام خلافا للبراهمة حيث قالوا لافائدة فى بعثتهم اذ فى العقل مندوحة عنهم لان العقل لايهـدى الى الافعال المنجية فى الآخرة

الـكلية وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى الفقه الابسط لايطلب الله لاحتياج من العباد شيأ انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الايجاب بالمنفعة ودفع الضرر مبنى على كون أفعاله تعالى وأحكامه معللة بالاغراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج اليها فى العلية والله الغنى عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على انه تنزه عن ذلك وأما الصوفى فيقول ترتيب المسببات عن أسبابها حكمة الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية بالنسبة الى العلم والارادة والقدرة ضرورة امكانها المقتضى لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسببا عن شئ فمن حيث الحكمة الاسمائية حق وبهذا جاء الشرع ومن حيث الصفات المقتضيات للتكوين فلا سبب ولامسبب لوجود ظهور الكل عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الاسماء بها على ماسبق به العلم وقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وماتعملون يوضح لك المقصود فاعرفه الثانى ومما اتفق عليه أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أبى له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة لاستحقاق ماله جعل وابابة من أبى علة أيضا لماله جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته فلم تكن الاعمال الاعلامة لاربابها الذين خلقت فيهم على مايؤل اليه أمرهم من سعادة أوضدها وقد اتفق حملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك خفى ولو كانت الاعمال موجبة للثواب لكان الاعتماد عليها واجبا لايكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفى الفقه الابسط للامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولايشركوا به شيأ فاذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه فأشار بالجملة الاخيرة الى أن الاعمال لو كانت سببا موجبا للاثابة والعقاب لما تخلف واللازم باطل لثبوت العفو والمغفرة فى البعض كما فى التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عمن عاش على الكفر ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشتراط الموت على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كما فى شرح المقاصد والمحدث يتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت يارسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدنى الله برحمته والاحاديث فى ذلك كثيرة والصوفى يقول من تحقق بعبودية نفسه على انه لاشئ له يوجب الحظوة عند سيده الا بفضله والا لو كان شئ يوجب الحظوة غير الفضل لكان منازعا للسيد فى سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل و(بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومنذرين فهى جائزة عقلا وواقعة شرعا (خلافا للبراهمة) والصابئة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا) باستحالة النبوات عقلا هكذا هو فى كتاب الارشاد لامام الحرمين والمعالم أيضا وأبكار الافكار للآمدى ومن كتب الماتريدية العمدة للنسفى والبداية للصابونى وغيرهؤلاء وظاهر كلام الآمدى فى غاية المرام يقتضى أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لاغير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا (لافائدة فى بعثتهم) وارسالهم (اذ فى العقل مندوحة عنهم) أى سعة وغنية من ندحت الشئ وسعته أى ان كان ماجاءت به الرسل مما يدرك بالعقول لم يكن فى ارسالهم فائدة وكان فى قضايا العقول مندوحة عنهم وان كان ماجاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل مايخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا باطل من وجوه الاول هو ماأشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لايهدى) وفى بعض النسخ لايهتدى فى الموضعين (الى الافعال المنجية فى الآخرة) أى ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع فيوجد من

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود فى الدار من وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كالا يهدى الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها المميزها و بوقف عليها (فحاجة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام (كحاجتهم الى الاطباء) اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى و بين عباده ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحيحة (و يعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه الثانى أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لايستقل بادراك كل الامور لاسيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالا و يقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه و يتردد فى البعض فما استقل بادراكه كوجود البارى وعلمه وقدرته عضده ماجاء به النبي وأكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة العقلية وما قصر عنه كالرؤية والمعاد الجسمانى وقبح الصوم يوم كذا وحسنه فى يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن ادراك ماذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف فى ملك الله سبحانه بغير اذن منه و يحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهما قطع ماجاء به النبي مزاحمة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جدلا فما المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء مجمعون على تكرير المواعظ والوجه الرابع أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلا و يستقبحه آخرون فالتفويض اليها يؤدى الى فساد التقاتل والحراب للتنازع المؤدى اليهما والنهى المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا وقد عرف مما سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء الى ماينجى فى الآخرة و بيان ما يقصر العقل عن دركه وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وهذا القدر كاف فى الرد على منكرى البعثة كالبراهمة والصابئة حيث قالوا لا فائدة فيها مع ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف فى العلميات والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن و بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لاتفي بها التجربة الا بعد أدوار وأطوار مع مافيها من الخطر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعله من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولا انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلا يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها فى شأن مخلوق تفيده هذا العلم وثانيا قد يخلق للمبعوث علم ضرورى بان الباعث له هو الله تعالى

(فصل) قال شارح الحاجبية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائزة عقلا وواقعة قطعا ثم فى ذلك الوقوع حكمة بالغة و رحمة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الالهى لاغير اما انها جائزة عقلا فلانه أمر لايلزم منه محال لذاته وكل ماهو كذلك فهو جائز قطعا أما الكبرى فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فالاصل عدمه وعليه بيانه وأيضا الوقوع والعلم به ضرورى تواترا ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباهت كافر ليس معه كلام الا ضرب عنقه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة ورحمة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكرى ومرتبة الاشعرى بعد ان تعلم أن حصول المصالح لوقوع الالطاف عقب شئ يقع فى الوجود انما هو بمحض الكرم والفضل والجود ولوشاء لم يكن ولكن سبقت الكلمة الالهية بذلك وجرت السنة الربانية على مقتضى ماهنالك سواء أدرك ذلك العقل بنظره أوفهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرا وأجمعها وهى ثلاث

كالا يهدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة و يعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها

أحدها أن الشؤن الالهية من الاسماء والصفات فى غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التى لادلالة للآثار عليها ولما كان كذلك كان من حكمة الله وسعة رحمته وخفى لطفه ان بعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤا بانباء الله تعالى عن تلك الشؤن وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطيق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا ثانيها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائز وان أدرك جوازه والكلام انما هو فى العلم بالوجود لافى الجواز اذ الجواز على الاجمال من سبيل الضرورة والكمال انما هو فى تحصيل العلم النظرى فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التى حصل الكمال بعلمها كتفصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصا ماوقع من ذلك فى نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها أن الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخير تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشئ أوتفويته فرع العلم به وكان العلم بالخير والشر فى غاية الخفاء بل لامجال للعقل فى ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهى لاغير ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤا عن خير الاحوال فى المواطن الثلاث فأمروا به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اه

(فصل) اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لاتحصى فان النظام المؤدى الى اصلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فتجب على الله تعالى عقلا عند المعتزلة والشيعة لانها من اللطف المقرب للايمان واللطف واجب عندهم على الله عزوجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ماوراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى فيستحيل أن لاتوجد كاستحالة السفه عليه كما ان ماعلم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه وهذا المقول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصلح والمختار انها لطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده يحسن فعلها ولا يقبح تركها ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالاته كما فى شرح المقاصد ومن هنا حملنا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لاينافى امكانه فى نفسه

(فصل) ودليل المحدث فى هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن الكفرة لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك وقوله تعالى ياأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا فالله تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع حجتهم عند ذلك وهى انه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم ياربنا انك ركبتنا تركيبا نسهو معه ونغفل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلالنا فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسر به ولا نستوحش منه ينبهنا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا ويمنعنا اذا اشتهينا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لولم يفعل ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل مايشاء لايسئل عما يفعل وهم يسئلون

(فصل) ودليل الصوفى يقول قد تحقق فى نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان شئت فقل فعلى وانفعالى وان شئت فقل حصولى وانطباعى وان شئت فقل ذاتى وعرضى فالعلم الحصولى

الذاتى القديم هو علم الله تعالى والانفعالى والانطباعى العرضى الحادث هو علم العبد وحصول الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العلمين اذ الامر فى نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلابد من ذلك وقد تحقق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلابد للعلم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الاليعبدون والعبادة انما هى علم وعمل فاذا لابد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عينا والآيات القرآنية علما ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محاذية روحانية وموجبات قدسية نحو الجناب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعشعانية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هى بمحض المشيئة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولايحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهى تتفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة فمتى كانت حقيقة القابل فى غاية البساطة والتمحيص من الفواشى الحجبية التى هى الاوهام ومايؤدى اليها والسلامة من التركيب المقتضى لذلك كان أقرب ومتى كان الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمتد بما يناسبها وذلك الامتداد هو التنزل الوحى والتعليم الالهى ثم ذلك التعليم منه مايخص ومنه مايعم فكل صورة نورانية علمية حصلت فى محل انبعث منها بحسب الامداد الالهى شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لشطر محل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهلم جرا ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو اشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد تصفية القابل ودفع المزاحم وبالجملة فهذا انبعاث الصور العلمية المخصصة بالارادة الازلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكانى العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كالملائكة وسفلى جسمانى كالجن ومتوسط بين الاول والثانى كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليه حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم الكمل على قسمين منهم من هو فى مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام امابغير توسط الغير منهم البعض وامابتوسط اذ هم متفاوتون فى مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الخلقية تعلما ومن الملائكة الهاما وتحدثا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمر وانه كان فيمن قبلكم محدثون فان يكن من أمتى منهم فعمر بن الخطاب منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعلما بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقيهم تلقى استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء ثانيا وأما ماظهر على بعض الذوات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقرر ذلك بان لك انه لولا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كامل علمى فقد اتضحت الحكمة وعمت النعمة والله أعلم *(تكميل الاصل)* اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبى كما صار اليه الكرامية لاستوائه مع الخلق فى نوع البشرية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة وقالوا انها ترجع الى التخلى من الاخلاق الذميمة والتحلى بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما ترجع الى اصطفاء عبد بان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى فغير نفسه بالوحى فان أمر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كم قال تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبى وليس كل نبى رسولا وقد ميز الزمخشرى الرسل عن الانبياء بان الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع والنبيين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما قال تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسمى نبيا لاخباره عن الله تعالى فيكون من الانباء أو لرفعته فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وبالله التوفيق *(الاصل العاشر)* فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم) الى الخلق أجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان ارساله الى من يعقل من الجن والانس قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك التقى السبكى وصرح الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة فى عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم أن العلم بثبوت الشئ فرع تصور ذلك الشئ وتصور ذلك الشئ ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب حقيقته وماهيته فيتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو أن محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله المفهوم من سياق المصنف ولابد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلابد من الكلام على مابه يتعين شخصا وذلك بالاستقراء من حيث نسبه ومولده ووفاته وزمانه وأسماؤه الموجبة لشهرته وشمائله التى امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك فلابد من ذكر ذلك على الايجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القرافى فى ذخيرته وأشار اليه فى شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلا عما به يتعين ترجع الى العقائد لا الى العمل فيجب البحث عن ذلك لتحصيل كمال المعتقد بذلك أما وجوده صلى الله عليه وسلم فمعلوم بالضرورة تواترا عند أهل البرهان وكشفا عند أولى العيان فان الصوفى يقول العلم بوجوده صلى الله عليه وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار يقظة عند المقربين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه وسلم من رآنى فقد رآنى حقا فان الشيطان لا يتمثل بصورتى اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآه نوما فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية يقظة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظره وأما تعيينه فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب ابن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وما فوق عدنان فمختلف فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم أبو القاسم وهو الاشهر وأمه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهنا تجتمع مع أبيه فى النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم اما من حيث المكان فهو مكة باجماع فى شعب أبى طالب وأما من حيث الزمان فيوم الاثنين لاثنتى عشرة خلت من شهر ربيع الاول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو حمل وقيل ابن سبعة أشهر والاول الصحيح وماتت أمه بالابواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبد المطلب ٧ ولرسول الله صلى الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان مضين من شهر ربيع الاول سنة احدى وأربعين من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشر سنين والاول أشهر وقدم المدينة يوم الاثنين وهو الثانى من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشر سنين وتوفى صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة فى بيت عائشة رضى الله عنها يوم نوبتها يوم الاثنين أول يوم من شهر ربيع الاول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشمائله الزكية

(الاصل العاشر) ان الله سبحانه قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا بالآدم ولا بالجعد القطط ولا بالسبط
كان رجل الشعر أزهر اللون مشربا بحمرة في بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخم الكراديس
أهدب الاشفار أدعج العينين حسن الثغر ضليع الفم حسن الانف اذا مشى يتكفأ كأنما ينحط من
صبب واذا التفت التفت معا جل نظره الى الارض كانت له جمة لم تبلغ شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم
وأما أسماؤه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفا وقد ألف الحافظ ابن دحية في ضبطها كتابا
سماه المستوفى فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفا فقد روى مالك وغيره رفعه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا الحاشر الذي
يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمدثر والمزمل وعبد الله
والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضا المقفى ونبي التوبة ونبي الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليما
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعتقد انه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتم النبيين) وهذا مما
أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة فالكتاب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
والسنة فما روى واني لخاتم النبيين وآدم منجدل بين الماء والطين وفي الصحيحين ان مثلي ومثل الانبياء
قبلي كمثل رجل بنى دارا فكملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لولا موضع اللبنة فأنا
اللبنة التي تم بها بناء الانبياء وروى أيضا لا نبي بعدي فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ
مختلفة والاجماع فقد اتفقت الامة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث
وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه ويشير اليه وجده ويلوح بأن بعثته صلى الله عليه
وسلم جامعة لمعاني العلو بالظهور على ماهو فوق ذلك باحاطته بكلية الكون أعلاه وأدناه وأوله
وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان بنبوته الجامعة لخصوص أحوال الانبياء بمنزلة الفطرة
الانسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كلية الامر فلم يبق
وراءه أعلى فانجمعت طرفا سلسلة النبوة والرسالة فكان خاتما لا نبي بعده اذ لا مرقى وراء أمره وهذا هو
حقيقة الختم *(تنبيه)* يقال خاتم بفتح التاء وكسرها وقد قرئ بهما فالفتح بمعنى الختام والانتهاء
والمعنى انه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان
انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفع الاعم يستلزم رفع الاخص والكسر بمعنى انه ختمهم
أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فبه انتهت النبوة والرسالة (و) انه صلى الله عليه وسلم بعث
(ناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين) أي رافعا تلك الاحكام ومزيلا لها ومبينا لانتهاء
أمدها وأصل النسخ الازالة واليهود والنصارى فرقتان معروفتان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا
عيسى عليهما السلام والصابئون قوم يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند
منتصف النهار وانما خص هؤلاء مع ان شريعته صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة
ذكرهم *(تنبيه)* من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ورد فيهم انهم
قوم بهت كما في الصحيح وهم فرقتان الاولى امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض
أحكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استحالة النسخ عقلا لما فيه من البداء على زعمهم
والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال
تمسكوا بالسبت أبدا الفرقة الثانية العيسوية اتباع أبي عيسى الاصبهاني قالوا هو رسول لكن الى العرب
خاصة وكذا قولهم ان عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضا بعض النصارى
أما من زعم احالة النسخ لما فيه من البداء فان عنى به ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا فذلك
محال على الله تعالى ولا نسلم ان النسخ مستلزم لذلك فانه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما

واطلاق

خاتم النبيين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين

وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة

واطلاق مامنعه فى وقت آخر ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن الغنى الى الفقر ومن الحياة الى الموت وعكس ذلك البداء واذا لم يدل شئ من ذلك على البداء فكذلك لا يدل تصرفه فيهم بالقول عليه ثم ان من المعلوم انه لا يمتنع فى الحكمة أن يأمر الحكيم مريضا باستعمال الدواء فى وقت ثم ينهاه عنه فى وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك فى الحالين ان روعيت قاعدة الصلاح والتزم فى تصرفات البارى تعالى ذلك والا فالله تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ثم نقول وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدى مع العجز عن معارضته لايخلو اما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولا فان لم يدل وجب أن لاتقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى عليه السلام وقد جاآ بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة ان الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة انى جاعل كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ماخلا الدم وقد حرم بعد ذلك فى التوراة كثيرا منها وفى التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرمتم ذلك وقد كان فى شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرمتم ذلك وقد كان العمل فى السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا وقد حرمتم ذلك ولم يكن الختان واجبا لدى الولادة وقد أوجبتموه وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو مالقنه لهم ابن الراوندى ولو كان ذلك النقل حقا لاحتج به اليهود على النبى صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا فى طمس آياته بكل وجه حتى غيروا صفته فى التوراة ولو احتجوا به لنقل وحيث لم ينقل دل على انتفائه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من النصارى فاذا سلموا انه نبى فقد سلموا صدقه وقد أخبر بعموم رسالته وانه مبعوث الى الاحمر والاسود مع قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله قل ياأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقد تحدى بمعجزته جميع الانس والجن (وأيده) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة على صدقه والمعجزة هى الآية مع التحدى بها فكل معجزة آية لا العكس ثم المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز فاستعير لاظهاره ثم أسند مجازا الى ماهو سبب للعجز ثم جعل اسما له فقيل معجزة والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة أو للمبالغة كما فى العلامة وحقيقة المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى موافق للدعوى سالم من المعارض على يد مدعى النبوة قولنا من يتناول الفعل كانفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار وقيد امام الحرمين المعجزة بفعل الله تعالى واليه مال المصنف كما سيأتى فى سياقه قريبا وقد أورد عليهما انها لا تنحصر فى الفعل بل كما انها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة والداعى الى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو امالان العدم المضاف عنده فعل وأثر للقدرة واما لانه جعل المعجزة كون النار بردا وسلاما على ابراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لكن هذه الاجوبة كلها بحسب المادة وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد اذ لادلالة فيه لاتحاد نسبته فلا يدل وقولنا مقرون بالتحدى أى المجاراة والمغالبة لغة والمراد منه ربط الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبهذا القيد تخرج كرامات الاولياء لانه لاتحدى بالكلية أولا يتحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وان جاز للولى أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الارهاصات فلانها تكون قبل النبوة فلم تكن مقرونة بالتحدى اذ الارهاص احداث خارق فى العادة يدل على بعثة نبى قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أى كشق الصدر واظلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات على سبيل التشبيه والتغليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتى به موافقا له فى دعوى النبوة بحيث لا يقتضى تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أى فى دعواه بأن يدعى أحد نقيض دعواه كما اذا ادعى أحد انه نبى وقارن دعواه خارق ثم ادعى آخر انه نبى وان ذلك المدعى أولا ليس بنبى

وقارن دعواه خارق وقولنا على يد مدعى النبوّة معناه أن يكون الخارق قائما بالنبي كبياض يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالبا اياه كانقلاب العصا حية فخرج ما اذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما اذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى و يقول معجزتى ما ظهر فى الزمن الماضى فانه وان كان خارقا الا أنه لم يكن على يد مدعى النبوة فى ذلك الزمن اذ الفرض انه لم يدع نبوة واذا علمت ذلك فاعرف انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوّة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعا اما الصغرى وهو انه ادعى الرسالة فبالضرورة حسا للمعاصر وتواترا لغيره واما ان تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر ولغيره بالتواتر لفظا ومعنى لغيره مما نقلته الآحاد و بالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائمة يشاهدها من كان وسيكون وذلك هو القرآن العظيم وغير دائمة وهو ماصدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أو حال أو مستقبل وهى لا تحصى عدة بالتحقيق أما القسم الاوّل الذى هو القرآن وأحد قسمى القسم الثانى الذى هو الغيوب القولية فسيذكرهما المصنف فيما بعد وبقى القسم الاوّل من القسم الثانى وهو الافعال الخارقة للعادة فذلك أيضا لا يحصى كثرة وقد فصلت فى دلائل النبوّة لكل من البيهقى وأبى نعيم لكن بعضها ارهاصا ظهر قبل دعوى النبوّة و بعضها تصديقا ظهر بعدها وهى تنقسم الى أمور ثابتة فى ذاته وأمور متعلقة بصفاته وأمور خارجة عنها راجعة الى أفعاله فالاوّل كالنور الذى كان ينتقل فى آبائه الى أن ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سرته وكذلك ما كان من خاتم النبوّة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل وو ساطته عند الوسط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته فى الظلمة كما يرى فى الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافا فلم يقع له ظل على الارض ولم يمنع رائى الشمس مع حيلولته والثانى ما يرجع الى صفاته وذلك ما استجمعه مما هو فى الغاية القصوى وغاية الكمال فى ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق و بلوغه النهاية فى العلوم الالهية وتمهيد قواعد المصالح الدينية والدنيوية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعا لابن عباس بقوله اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل فكان بحرا واماما للمفسرين ودعا على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقة حين لحقه فساخت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشقاق القمر) له فلقتين ومحل الانشقاق كان بمكة وقيل بمنى قال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثنى الهيثم بن حبيب الصيرفى عن عامر الشعبى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقتين أى شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فكان معجزة كما فى شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقى قلت وأخرجه أحمد وأبو داود الطيالسى وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبرانى وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقى وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفى رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤال المشركين وفى رواية أبى نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذى بمنى ونحن بمكة وأخرجه البيهقى وعياض عن على وحذيفة ومسلم والترمذى عن ابن عمر وأحمد والبيهقى عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكى انه متواتر *(تنبيه)* أنس وابن عباس رضى الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيرهما فيمكن ان يكون شاهد ذلك كذا فى المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بفلق البحر فى الارض وأكرم محمدا صلى الله

كانشقاق القمر

عليه وسلم فقال له القمر فى السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض كما فى تفسير الرازى فى سورة الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقى أخرجه البيهقى فى دلائل النبوة من حديث أبى ذر وقال صالح بن أبى الاخضر ليس بالحافظ والمحفوظ رواية رجل من بنى سليم لم يسم عن أبى ذر اه قلت عبارة البيهقى فى الدلائل كذا رواه صالح بن أبى الاخضر ولم يكن بالحافظ عن الزهرى عن سويد بن يزيد السلمى عن أبى ذر والمحفوظ ما رواه شعيب عن أبى حمزة عن الزهرى قال ذكر الوليد بن سويد ان رجلا من بنى سليم كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الذهلى فى الزهريات قال أخبرنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن أبى حمزة عن الزهرى قال ذكر الوليد بن سويد ان رجلا من بنى سليم كبير السن كان ممن أدرك أباذر بالربذة عن أبى ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبى صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فاخبرنى انه ببيت عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأنى أرى حينئذ انه فى وحى فسلمت عليه فرد على السلام ثم قال ما جاء بك قلت الله ورسوله أعلم فأمرنى ان أجلس فجلست الى جنبه لا أسأله عن شئ الا ذكره لى فمكثت غير كثير فجاء أبو بكر يمشى مسرعا فسلم فرد عليه السلام ثم قال ما جاء بك قال جاءبى الله ورسوله فأشار بيده ان اجلس فجلس الى ربوة مقابل النبى صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبى بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات سبع أوتسع أوما قرب من ذلك فسبحن فى يده حتى سمع لهن حنين كحنين النحل فى كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وجاوزنى فسبحن فى كفه ثم أخذهن منه فوضعهن فى الارض فخرسن ثم ناولهن عمر فسبحن فى كفه ثم ناولهن عثمان فسبحن فى كفه ثم أخذهن منه فوضعهن فى الارض فخرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على الالسنة تسبيح الحصى فى كفه صلى الله عليه وسلم أخرجه البزار والطبرانى فى الاوسط وفى رواية الطبرانى فسمع تسبيحهن من فى الحلقة ثم دفعهن الينا فلم يسبحن مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقى الذى أوردناه بتمامه ثم قال وليس لهذا الحديث الا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

(فصل) وأما تسبيح الطعام فقد أخرج البخارى من حديث ابن مسعود قال كنا نأكل مع النبى صلى الله عليه وسلم الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام وفى الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبى صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبى صلى الله عليه وسلم فسبح وأقره الحافظ ابن حجر فى الفتح فلو قال المصنف الطعام بدل الحصى لكونه ثابتا فى الصحيح بخلاف حديث الحصى كان أحسن ولذا أسقطه فى المسايرة واقتصر على ذكر تسبيح الطعام وكان المصنف راعى ما هو المشهور على الالسنة

(تنبيه) قال صاحب المواهب اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه واللفظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون فى غير من قام به مجازا فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفى قوله ونحن نسمع تسبيحه تصريح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق العجماء) كذا فى سائر نسخ الكتاب وفى لمع الادلة لشيخه امام الحرمين ونطق العجماء والنطق ابراز الكلام بالصوت وأنطقه جعله ناطقا وللمصنف فى كتاب المعارف الالهية تحقيق فى النطق غريب أعرضنا عن ايراده هنا لعدم مناسبته وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والعجماء تأنيث الاعجم من العجمة بالضم وهى اللكنة فى اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث العجماء جبار قال العراقى وأخرج أحمد والبيهقى باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة فى البعير الذى شكا الى النبى صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد فى كلام الضب والظبية والذئب والحمرة أحاديث رواها البيهقى فى الدلائل اه قلت

وتسبيح الحصى وانطاق العجماء

وسياق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ مر بنا بعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يارسول الله وانه لاهل بيت مالهم معيشة غيره فقال أما اذ كرت هذا من أمره فانه شكا كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا اليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جمل فلما رأى النبي صلى الله صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفرانه فسكن ثم قال من رب هذا الجمل فجاء فتى من الانصار فقال هذا لي يارسول الله فقال ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله اياها فانه شكا الي انك تجيعه وتدئبه وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جمل يسنون عليه وانه استصعب عليهم فمنعهم ظهره وان الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انه كان لنا جمل نسني عليه وانه استصعب علينا ومنعنا ظهره وقد عطش النخل والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجمل في ناحية فمشى رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فقالت الانصار يارسول الله قد صار مثل الكلب الكلب وانا نخاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس علي منه بأس فلما نظر الجمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجدا بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذل ما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له اصحابه يارسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فنحن أحق ان نسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها وأما كلام الضب فحديثه مشهور رواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا يصح اسنادا ولا متنا وذكره القاضي عياض في الشفاء وقد روي من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه اذ جاء اعرابي من بني سليم قد صاد ضبا جعله في كمه ليذهب به الى رحله فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا نبي الله فأخرج الضب من كمه وقال واللات والعزى لا آمنت بك أو يؤمن هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ياضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جميعا لبيك وسعديك يازين من وافى القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحمته وفي النار عقابه قال فمن انا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقيل انه موضوع لكن معجزاته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو أبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعا خصوصا وقد رواه الائمة فنهايته الضعف لا الوضع وأما حديث الظبية فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الائمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محصن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يارسول الله صادني هذا الاعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلقني حتى أذهب فأرضعهما وارجع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير انه لا أصل له وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجملة عدة أحاديث يقوي بعضها بعضا أورد ها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد الماليني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وسعيد بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

وألفاظ الكل مختلفة ورواه عياض فى الشفاء وهى قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم له صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه فى دلائل النبوة باسناد ضعيف وهو فى الشفاء ومما يلحق بانطاق العجماء كلام الحمار بخيبر الذى سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفورا وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبى منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم بنحوه من حديث معاذ بن جبل وقد أورده ابن الجوزى فى الموضوعات وفى معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الحمار وغيره (وما تفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة فى عدة مواطن فى مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القطعى المستفاد من التواتر المعنوى ولم يسمع بمثل هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث نبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبى ونقل ابن عبد البر عن المزنى انه قال هو أبلغ من المعجزة من نبعه من الحجر حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لان خروج الماء من الحجارة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقى هذا الحديث فلم يذكره فى تخريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليلى الانصارى وأبو رافع أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقى وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر والتمس الناس الوضوء فلم يجدوه فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع يده فى ذلك الاناء فأمر الناس ان يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضؤا من عند آخرهم وفى لفظ للبخارى كانوا ثمانين رجلا وفى لفظ له فجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقلنا لانس كم كنتم قال كنا ثلاثمائة ولفظ البيهقى قال خرج النبى صلى الله عليه وسلم الى قباء فأتى من بعض بيوتهم بقدح صغير فادخل يده فلم يسعه القدح فادخل أصابعه الاربعة ولم يستطع ان يدخل ابهامه ثم قال للقوم هلموا الى الشراب قال أنس بصر عينى ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدح حتى رووا منه جميعا ولفظ ابن شاهين قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة تبوك فقال المسلمون عطشت دوابنا وابلنا فقال هل من فضلة ماء فجاء رجل فى شن بشئ فقالوا هاتوا صحفة فصب الماء ثم وضع راحته فى الماء قال فرأيتها تخلل عيونا بين أصابعه قال فسقينا ابلنا ودوابنا وتزودنا فقال أكفيتم فقالوا نعم اكتفينا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقى وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عطش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال ما لكم فقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا ما نشرب به الاما بين يديك فوضع يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وفى رواية الوليد بن عبادة بن الصامت عنه فى حديث مسلم الطويل فى ذكر غزوة بواط قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وانه لم يجد الاقطرة فى عزلاء شجب فأتى به النبى صلى الله عليه وسلم فغمزه وتكلم بشئ لا أدرى ما هو وقال ناد بجفنة الركب فأتيت بها فوضعتها بين يديه وذكر ان النبى صلى الله عليه وسلم بسط يده فى الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يفور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستقاء فاستقوا حتى رووا فقلت هل بقى من أحد له حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهى ملأى ولفظ أحمد فى مسنده اشتكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه العطش فدعا بعس فصب فيه شيأ من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفى لفظ من حديثه أيضا قال فوضع رسول الله

وما تفجر من بين أصابعه من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه فى الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر والذى ابتلانى ببصرى لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فما رفعها حتى توضؤا أجمعون وفى لفظ له من طريق نبيح العنزى عنه فجاء رجل باداوة فيها شئ من ماء ليس فى القوم ماء غيره فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال فتزاحم الناس على القدح فقال على رسلكم فوضع كفه فى القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقى كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفر فأصابنا عطش فجهشنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده فى تور من ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كنا مائة ألف لكفانا قلت لجابر كم كنتم قال ألفا وخمسمائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخارى من طريق علقمة عنه ولفظه بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من معه فضل ماء فاتى بماء فصبه فى اناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما حديث ابن عباس فاخرجه الدارمى وأبو نعيم بلفظ دعا النبى صلى الله عليه وسلم بلالا فطلب الماء فقال لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شن فأتاه بشن فبسط كفيه فيه فانبعث تحت يده عين فكان ابن مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبى ليلى الانصارى فأخرجه الطبرانى وأبو نعيم وأما حديث أبى رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبى رافع عن أبيه عن جده *(تنبيه)* ظاهر الاحاديث المتقدمة ان الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة الى رؤية الرائى وهو فى نفس الامر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم فى الاناء فيراه الرائى نابعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبى انه ينبع من نفس اللحم الكائن فى الاصابع وبه صرح النووى فى شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفى رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح وكلاهما معجزة له صلى الله عليه وسلم وانما فعل ذلك ولم يخرجه من غير ملامسة ماء ولا وضع اناء تأدبا مع الله تعالى اذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وايجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما لم يذكره المصنف خرور الاصنام سجدا ليلة ولادته وسقوط شرف ايوان كسرى واظلال الغمام عليه وانقلاع الشجر ماشية اليه وحنين الجذع الذى كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه وظهور البركة فى الماء القليل الذى مج فيه بعد ما نزحت البئر فى الحديبية وشرب القوم والابل وكانوا ألفا أو بعمائة وأكل الجم الغفير من أقراص يأكلها انسان واحد فى قصة أبى طلحة وكانوا سبعين أو ثمانين رجلا وفى قصة جابر وكانوا ألفا واخبار الشاة المشوية له بانها مسمومة وغير ذلك مما تضمنته الكتب المؤلفة فى خصوص ذلك كالدلائل لكل من البيهقى وأبى نعيم وفى معاجم الطبرانى وفى كل من الكتب الستة التى هى دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك وهذا النوع أحد ما عقد له فى كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا والله أعلم *اكمال التكميل* الوارد من هذه الخوارق وان كان آحادا لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور خارق على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعا كجود حاتم وشجاعة على فقول الامام أبى القاسم السهيلى فى الروض ان بعض هذه الخوارق علامة للنبوة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بمقبول فانه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها الى ان توفاه الله تعالى فكأنه فى كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقترانه بدعوى النبوة حكما وكأنه يقول فى كل ساعة انى رسول الله وهذا دليل صدقى والله أعلم ثم شرع المصنف فى بيان القسم الاول الذى هو بيان الامور الثابتة فى ذاته وهى المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختص بها

ومن آياته الظاهرة التى تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فانهم مع تمييزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا لسبيه ونهبه وقتله واخراجه كما أخبرالله عز و جل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن فى قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظامه هذا مع مافيه من أخبار الاوّلين

آية وانما أخره لكثرة مافيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التى تحدى بها) أى جارى بها وعارض وأصل التحدى طلب المباراة فى الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل فى أى أمر كان (مع كافة العرب) أى جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب (القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا وكان الشافعى رضى الله عنه لايهمزه (فانهم) أى كافة العرب (مع تمييزهم بالفصاحة) أى الملكة التى يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الابانة والظهور (والبلاغة) أى الملكة التى يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والكلام البليغ هو الذى يجمع أوصافا ثلاثة صوابا فى موضع لغته وطبقا للمعنى المقصود به وصدقا فى نفسه (تهدفوا) أى جعلوا أنفسهم هدفا (لسبيه) أى أسره (ونهبه) أى غارته (وقتله) والفتك به (ولم يقدروا على معارضته) أى القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أى ثبت انصرافهم من المعارضة الى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة بحيث بلغوا فى ذلك الى الغاية التى تمكن فى الانسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتهالكهم على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلا وفزعوا الى بذل مهجهم واتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسبى ذرياتهم ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم ولو عارضوا لنقل تواترا لما فيه من توفر الدواعى ونفى الموانع ولم يكن ذلك قطعا (اذلم يكن من قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك الى القول المرضى عنده فى وجه الاعجاز تبعا للشيخه امام الحرمين أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة فيه مع الاسلوب فى النظم المخالف لاساليب كلام العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتقاربها فى الدلالة على المعانى والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الاسلوب فالجزالة تقابلها الركاكة فليس فى نظمه لفظ ركيك وغرابة أسلوبه هو انه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذلم يعهد فى كلامهم كون المقاطع على مثل و يعملون و يفعلون والمطالع على مثل يا أيها الناس يا أيها الرسل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون وهذا القول ارتضاه القاضى أبو بكر الباقلانى فلم يشترطوا فيه البلاغة وقيل اعجازه بسلامته من الاختلاف والتناقض، وقيل باشتماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الاعجاز فيه لكونه فى المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التى هى خارجة عن طوق البشر وانما هى من مقدور خالق القوى والقدر كما تجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها اما فصحاء العرب فبحسب سليقتهم ومافطروا عليه وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا مع مافيه من أخبار الاوّلين) و و بال المشركين فى شطر آية كقوله عز وجل فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا فانظر ماتضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمها من الانباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولا دافع ولا مانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مربوب وقيل اعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختيار الشريف المرتضى من الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين اعجازه انه قديم غير مخلوق وقال قوم اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم ووجه مااختاره المصنف وارتضاه تبعا للشيخه الامام والقاضى هو انه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتوا بمثله ثم تنزل الى عشر سور ثم الى سورة والسورة مشتملة على الامرين أعنى الجزالة والاسلوب وانما يتحقق الاتيان بمثله عند الاتيان بمشتمل على الوصفين

معا فان الشاعر المفلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة أونثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الاتى بذلك معارضا لها ولو أتى الشاعر بمثل وزن شعره عريا عن بلاغته وجزالته لم يكن معارضا له قال الامام هذا ما ارتضاه القاضى واستقر عليه نظره وقال فى تضاعيف كلامه ولو جعلت النظم بمفرده مع افادة المعانى معجزا لم يكن مبعدا قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام كذلك وفى هذا التقدير ابطال لقول من زعم ان أحدهما كاف فى الاعجاز وأما من صار الى ان اعجازه بالصرف وانه كان مقدورا قبل البعث فقيل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر وأما من قال اعجازه بكونه قديما فهو قول بقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز ثم نبه المصنف على أن من وجوه الاعجاز انباءه عن أخبار الاولين وتفاصيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله عليه وسلم (أميا غير ممارس للكتب) بالتلقن ولم يعان تعلما وانما نشأ بين ظهور العرب فلم تعهد له خرجات يتوقع فى مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف فى ذكر القسم الثانى من القسم الثانى وهى الغيوب القولية فقال (والانباء) أى ومع ما اشتمل عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب فى أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين فى الماضى فكقصة موسى عليه السلام وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفاصيلها من غير سماع من أحد ولا تلق من بشر كما تقدم كما نبه عليه قوله تعالى ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك و(فى الاستقبال) وهو من الكتاب ومن السنة فمن الكتاب (كقوله تعالى) قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) على أنفسكم من الاعداء (محلقين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام النسك وكل ذلك وقع فى زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى الم غلبت الروم) وهم بنو الاصفر (فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) على اختلاف القراء وقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وقوله تعالى ستدعون الى قوم أولى بأس شديد قيل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر لقتال بنى حنيفة وقيل المراد دعاء عمر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار رضى الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله صلى الله عليه وسلم زويت لى الارض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتى ما زوى لى منها وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما فى سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد فى صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته صلى الله عليه وسلم شرع فى بيان وجه دلالة المعجزات على الصدق فقال (ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما عجز عنه البشر) عن اتيان مثله (لم يكن الا فعلا لله تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتى أن أضع يدى على رأسى وأنتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما فى المواقف قلنا قد جرى المصنف تبعا لشيخه على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذ قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى (مهما كان مقرونا بتحدى النبى) أى مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده الله تعالى موافقا لقوله (نزل) ذلك الايجاد على وفق ما قال (منزلة قوله صدقت) وهو صريح التصديق

مع كونه أميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب فى أمور تحقق صدقه فيها فى الاستقبال كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا بتحدى النبى صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة قوله صدقت

قال

قال ابن التلمسانى فى شرح اللمع اختلف الاصوليون فى وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تتنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولى أو بلغ رسالتى والانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرروا الدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عقلا قالوا لان خلق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والقدر على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثانى أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم خجل الخجل ووجل الوجل بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا فى وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها وضعية وهو ظاهر ما فى الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كما وقع له ذلك فى البرهان وحاصل دعوى انها وضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالته وضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعا والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثلا مشهورا فى كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسله سبحانه فى تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدى الملك) أى كتصديق القائم بين يدى ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقم على سريرك ثلاثا واقعد) أى افعل ذلك (على خلاف) عادتك فى القيام والقعود (ففعل الملك ذلك) كما أشار له (حصل قطعا (للحاضرين) من الرعية (علم ضرورى) قطعى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب فى تصوير هذا المثل ففى غاية المرام لابن البياضى مانصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال هى ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب وفى اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبى انها تتنزل منزلة التصديق بالقول ونظيره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس و يأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام رجل من أهل الجمع وقال انى رسول الملك اليكم وقد ادعيت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته و يقوم و يقعد اذا استدعيت منه ذلك أيها الملك صدقنى وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقا له بمنزلة قوله صدقت وفى شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام فى مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال حجتى أن يخالف هذا الملك عادته و يقوم عن سريره ثلاثا و يقعد ففعل فانه يكون تصديقا له و يحصل العلم بذلك للحاضرين لا محالة وذلك ظاهر وكذا الامر فى المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكلفين و يقول معنى آية صدقى أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله و يسمع قوله والعلم بذلك لابد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعا صدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفى الاعتماد للنسفى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدقى فى دعواى فى أن الله تعالى أرسلنى أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقا له فى دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدى الملك المدعى على رعيته أنه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضرورى بأن ذلك نازل منزلة قوله صدقت

كقوله له عقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب ونظيره ان الملك العظيم اذا أذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق الامع سواء ثم قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيزا عن الفعل المعتاد كمنع زكريا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهمام فى المسايرة على قوله ان كنت صادقا فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك الخ لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سريرك ثلاثا واقعد الخ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك فى السرير واجلس مكانا لاتعتاده تصويرا آخر لمخالفة العادة *(تنبيه)* وللملحدة على ماقرروه أسئلة* الاول قالوا مدعى الرسالة مشارك لنا فى النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم فى صدقه على مجرد وقوع الخارق على وفق دعواه كيف يدل مع انا نشاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطلسمات واستسخار الروحانيات وخدمة الكواكب فبهم يتميز ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها* الثانى سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه انما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس كذلك أما على أصول الاشعرى فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقبح منه شئ عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لاغرض لله تعالى فى خلق ذلك الا التصديق وذلك لا يعرف وشرطه العلم بالعدم لاعدم العلم* الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال* الرابع انكم احتججتم بالخارق وبم يعلم ان الذى أتى به هذا المدعى خارق ولعله معتاد فى قطر آخر أو يكون عادة متطاولة أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل* الخامس ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه بها يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان مآلكم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم* السادس انكم ادعيتم الضرورة ثم قستم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه* السابع ان ماذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتموه فان العلم فيما استند الى قضايا حسية مشاهدة فانا نشاهد الملك فى الصورة المذكورة ونشاهد قيامه وقعوده بخلاف مسئلتكم فان الفاعل غائب عنا وذلك ينافى قرائن الاحوال والجواب أن نقول قولكم فى السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى فى دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ماهو الغالب على أهل عصره ليكون عجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب فى زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التى تتلقف ماصنعوا واعترف أهل الصناعة وهم ألوف ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين وعجز أهل الصناعة واعترافهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتى بها وكذلك لما غلب فى زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بعجزهم عن ذلك واعترافهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب فى زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم فى زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتى أحد بمثلها كانت معجزته من ذلك الجنس فعجز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم فى السؤال الثانى لم قلتم ان الله تعالى انما خلق ذلك للتصديق قلنا لما قررناه من الوجهين العقلى والعادى قولهم فى السؤال الثالث من مذهبكم ان الله تعالى يضل من يشاء قلنا نعم قولهم فجوزوا خلق المعجزة على يد الكاذب قلنا من يرى المعجزة تدل عقلا فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الاجناس وقلبها محال ومن زعم ان دلالتها عادية جوز ذلك ولكنا نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما نعلم ان الجبل فى وقتنا لم ينقلب ذهبا ابريزا وان كان ذلك جائزا فى قدرة الله تعالى وكذلك نجزم بأن كل انسان نشاهده من أبوين وان جاز فى قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقا من غير أبوين كآدم وعيسى عليهما السلام وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم فى السؤال الرابع بم علمتم ان ما أتى به خارق ولعله معتاد فى قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم ان احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا واخراج ناقة من صخرة صماء ليس بمعتاد وقولهم لعله ابتداء عادة قلنا التحدى وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أو لم يدم ثم هؤلاء يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التى أتت بها الانبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم فى السؤال الخامس ادعيتم الضرورة آخرا فهلا ادعيتموها أولا قلنا كل دليل لا بد أن ينتهى الى الضرورة ولا يمكن دعواها أولا ثم نحن انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظرا قولهم فى السؤال السادس انكم ادعيتم الضرورة فى وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما ضربناه مثلا قولهم فى السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انا شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك فى ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه افعال نعلم انها لا تصدر الا منه و يستوى حينئذ المثالان والله أعلم واذ قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادق فى مقالته ونبوتهم من جملته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات فى كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

(الركن الرابع فى السمعيات) وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول)* *(الاصل الاول)* الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب

(الركن الرابع فى السمعيات)

أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التى لا يستقل العقل باثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جملا وتفصيلا فان كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن نؤمن به جملة ونكل تأويله الى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبى شريف وأما الامامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم فى سلك العقائد تأسيا بالمصنفين فى أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم فى نصب الامام لا يتم فى كل مبحث الامامة فان منها ما هو اعتقادى كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة فى الفضل ونحو ذلك هكذا نظمت فى سلك العقائد (و) هذا الركن أيضا (مداره) أيضا (على عشرة أصول *(الاصل الاول فى الحشر والنشر)* هو احياء الخلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) يشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة الحديث ومن حديث أبى هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولابن ماجه من حديث ميمونة مولاة النبى صلى الله عليه وسلم افتنا فى بيت المقدس قال أرض المحشر والمنشر الحديث واسناده جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع فى الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها فى الفروع فكل ما ورد فى

شريعتنا فى أصول العقائد فهو كذلك فى كل ملة (لانه فى العقل ممكن) أشار به الى دليل الجواز والامكان اما الجواز فانه ضرورى عند العقلاء جميعا واما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعا ولا لغيره اذ الاصل عدم الغير ومن ادعاه فعليه به وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن وأيضا المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة فالوجود الاول حاصل فى الابتداء ان أفاده فزيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الاتصاف لاجل حصول المناسبة بالفعل فقد صارت قابليته للوجود ثانيا أقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون الى هذه الاشارة بقوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا نقص عما هو عليه من قابلية الوجود بالذات فى جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة فى (معناه) فقيل هو (الاعادة بعد الافناء) أى الايجاد بعد الاعدام وقيل هو الجمع بعد تفريق الاجزاء وعلى الاول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحذاق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الاول والثانى (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أى ان المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام فى اعادة المعدوم ويستحيل كون الشئ ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات وتوقف امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد هيئتها ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شئ ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام فى المسايرة مع شرحه والحق ان الجواهر التى منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضا منها منصوصا عليه فى الحديث الصحيح وهو عجب الذنب فيما رواه البخارى ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية وممن صرح بذلك المصنف نفسه أى الغزالى فى الاقتصاد حيث قال فان قيل فما تقولون أتعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعا أو تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعنى ان الادلة الواردة ظنية اهـ ثم قال ابن الهمام والحق فى المسئلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء الا الوجه فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل الممكنات وكل منهما أمر ممكن اما امكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر وأما امكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة احداث كالابداع الاول وغايته طريان العدم على المبدع أولا تغييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة بايجاده من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانيا هو الموجود الاول بل هو بعدها عينه لا مثله لان وجود عينه أولا انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض ان الموجودات بعد طريان العدم عليها ثابتة فى العلم متعلقة فى الازل بايجادها وقت وجودها اهـ والدليل على جواز الاعادة ما أشار اليه نصوص الكتاب وفحوى الخطاب من نسبة الاعادة بالنشأة الاولى اذ ما جاز على الشئ جاز على مثله (قال الله تعالى) وضرب لنا مثلا ونسى خلقه (قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعى الا أمرين أحدهما امكان المعاد فى نفسه وامكان الممكنات لنفسها أو لازم نفسها ولازم النفس لا يفارق والا لزم التسلسل والثانى عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية المذكورة فهى مع اعجازها قد دلت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبه المنكرين اما وجه الدلالة فقوله ونسى خلقه وقوله قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وأما شبه الخصوم فمنها استبعادهم احياءها بعد اختلاطها ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضا انها اذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن طبع الحياة الى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم قول

لانه فى العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسمانى باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أى ايجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الاوّل) وليس ممتنعا لذاته ولا لشئ من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثانى واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة فى انتفاء وجوبه فيكون ممكنا وهو المطلوب وقد تقدم وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور فى الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل فى نحو سمائة موضع *(تنبيه)* قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التى هى حاصلة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التى تحصل من الغذاء فينمو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وبهذا يندفع ما قيل لو أكل انسان انسانا فاما أن يعادا معا أولا والكل باطل اما الاول فلاستحالته أو لمخالفته اجماعكم من أن جميع بنى آدم يعادون فيقال المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاؤه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل فى غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه أصله فيخرجه ويرده اليه الذى يخرج الخبء فى السموات والارض ويعلم ما يخفون وما يعلنون لا يقال الاجزاء الاصلية لا تفى مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعا بالاجماع هو انه لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التى فارق عليها الانسان الدنيا لانا نقول الاجزاء هى المعادة لكن القادر المختار كما انه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة باجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشئ مع الشئ شئ غيره مع شئ آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق بل هو مثله لا عينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار عينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفارق بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون ضرسه فى النار كجبل أحد وان المؤمن يدخل فى الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التحقيق صح ما وجد من اطلاق بعض أهل السنة كحجة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عينا هو البدن المركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أوّل تعلق الروح الى انفصالها فى الدنيا والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء المزادة عليه الاختراعية فلا تعارض اهـ قلت هذه المسئلة اختلف فيها بين أهل السنة قيل ان الحشر جسمانى فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار فى البدن كماء الورد فى الورد فالمعاد كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قوله تعالى فادخلى فى عبادى والتجرد ينافيه وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء فى أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وقيل روحانى جسمانى بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لا تفنى بفناء البدن ترجع الى البدن لتعلقها به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدى وحجة الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسى والحليمى وكثير من الصوفية والشيعة ولهم أيضا ظواهر تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع فى ألسنة العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك فى شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول

نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولامتناع اعادة المعدوم بعينه اه وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له مايدل على انه يقول بان المعاد عين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم ببقاء النفس التي هي غير متحيزة فليتأمل في ذلك ليتميز معتقده عن معتقد الفلاسفة *(فصل)* وأما المحدث فحاله لايخرج عن أحد القولين في الاعادة اذ الادلة السمعية متعارضة وهو لايخرج عن أدلة السمع خصوصا في هذه المسئلة وأما الصوفي فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أووسيلة اليه ونيل ذلك لذة وكمال وشر أووسيلة اليه ونيل ذلك ألم وكل منهما غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خلق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق بها الحصول كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لاتتناهي لايمكن حصولها دفعة يقتضي حصول مالا يتناهي في الوجود دفعة ولافي زمان متناه والا لزم حصول مالا يتناهي فيما يتناهي وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لابد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعا عملا باستعداده ولانه لولم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول ممتنع وهذا باطل والا انقلب الممكن محالا ونحن نقطع بامكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرر من انه تعالى على كل شئ قدير وان مقدوراته لاتتناهي واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان مايتوقف عليه الكمال كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان نجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعا أن هذا التركيب البدني الكائن في يوم الدنيا لايمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لامن جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد فاقتضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحققت القواطع السمعية أن لايكون ذلك الا مع تركيب آخر أبدي مناسب لتحصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الآدمية الاولية في الازمان المسماة بالدار الآخرة أخروية ثم جعلت الدنيا مميزة لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما الاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطي ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفريق فالكل ممكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبيان ذلك يطول والله الهادي (الاصل الثاني سؤال منكر ونكير) وهما كائنان ذو شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي انما سمي الملك منكرا لان الكافر ينكره اذا رآه وسمي الآخر نكيرا لانه هو الذي ينكر على الكافر فعله وقد أنكرهما الكعبي من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض النسخ بهما أي بالمنكر والنكير (الاخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أومختص بمن يغلب عليه منكر من عمله أو نكير من قلبه والاول عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني أما الاخبار فأخرج الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذا قبر الميت أوقال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان

(الاصل الثاني) سؤال منكر ونكير وقد وردت به الاخبار فيجب التصديق به

لانه ممكن اذ ليس يستدعى
الاعادة الحياة الى جزء من
الاجزاء الذى به فهم الخطاب
وذلك ممكن فى نفســه ولا
يدفع ذلك مايشاهـد من
سكون أجزاء الميت وعدم
سماعنا للسؤال له فان النائم
ساكن بظاهـره ويدرك
بباطنـه من الآلام
واللذات مايحس بتأثـيره
عند التنبه وقد كان رسول
الله صـلى الله عليه وسـلم
يسمع كلام جبرائيل عليه
السـلام ويشاهده ومن
حوله لايسمعونه ولا يرونه
ولايحيطون بشئ من علمه
الابماشاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه

يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الحديث وفى الصحيحين من حديث أنس رضى الله عنه أن العبد اذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه وانه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه الحديث وفى رواية البيهقى أتاه منكر ونكير وغيرهما من الاخبار التى صحت أخرجها أصحاب السنن والمسانيد مابين مطوّلة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لانه ممكن) أى هو من مجوّزات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوّزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لايكون الا فى القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسى والكعبى وعامة المعتزلة والنجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السيء ونكير هو النكير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضى اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف فى الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعى ذلك الا اعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذى به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أى احياء جزء يفهم الخطاب ويجيب (ممكن فى نفسه) مقدور وأمور البرزخ لاتقاس بأمور الدنيا ثم شرع المصنف فى الرد على منكرى السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له) تقرير السؤال ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة ولاحياة بلا بنية اذ هى قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكنا لايسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد لخلاف المعتاد وهو لاينفى الامكان فان ذلك ممكن اذ لايشترط فى الحياة البنية ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء مايتأتى به الادراك ولايمتنع أن لايشاهد الناظر منه مايدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهره و)هو مع ذلك (يدرك بباطنه من الآلام) واللذات مايحس بتأثيره عند التنبه كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جماع رآه فى منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده و) الحال ان (من حوله) من الصحابة أومن هو مزاحمه فى مكانه كعائشة رضى الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لايسمعونه ولا يرونه) وقد أخرج البخارى ومسلم من حديث عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ياعائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى مالا أرى قال العراقى وهذا هو الاغلب والا فقد رأى جبريل جماعة من الصحابة منهم عمر وابنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اهـ وهذا الذى ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وانما قلنا به لان الادراك والاسماع بخلق الله تعالى وقد قال الله تعالى ولايحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أى لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره *(تنبيـه)* والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لايسئلون فى قبورهم لعلو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ولعصمتهم وكذلك الشهداء كما فى صحيح مسلم وسنن النسائى وكذلك أطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكلفين واختلف فى سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أوالنار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعدمه ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم فى الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعى وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام فى حكم الاطفال فى الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافى رواية التوقف عن أبى حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان أطفال المشركين فى المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

كانوا عاملين وقد حكى الامام النووى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم فى النار والثانى التوقف والثالث الذى صححه انهم فى الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج فى الجنة وحوله أولاد الناس وفى أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لانطيل بذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرآنا وسنة وأجمع عليه قبل ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) فى آل فرعون وحاق بآل فرعون سوء العذاب (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال فى قوم نوح مما خطيآتهم أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عائشة وأبى هريرة رضى الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعته انكم تفتنون أوتعذبون فى قبوركم وعند مسلم ان هذه الامة تبتلى فى قبورها فلولا أن لاتدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبل النبى صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الحلية ظفر بمجموع المقصود وكذلك ورد فى نعيم القبر من الكتاب والسنة مايصح ثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلاؤه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من مجوزات العقول وشهد به السمع فلزم الحكم بقوله ثم شرع فى الرد على المنكرين وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسى وجماعة من المعتزلة فقال (ولايمنع من التصديق به) والايمان بثبوته (تفرق أجزاء الميت فى بطون السباع) فى البر والسمك فى البحر (وحواصل الطيور) وأقاصى التخوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء مايتأتى به الادراك وان كان فى بطون السباع وقعور البحار وغاية مافى الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبراله (فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على اعادة الادراك اليها) ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى فى الشيطان انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوالا من السرور والغم من نفسه ونحن لانشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات والله أعلم *(تنبيه)* وبعد اتفاق أهل الحق على اعادة قدر مايدرك به الالم واللذة من الحياة تردد كثير من الاشاعرة والحنفية فى اعادة الروح فقالوا لاتلازم بين الروح والحياة الافى العادة ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسمانى من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فيحتمل أن يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانيتها ولايخفى ان مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لانحملتها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف فى أول العقيدة تحديده فقال ذو الكفتين واللسان وصفته فى العظم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالى والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيق لتمام العدل وتطرح صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيآت فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه الكلمات ومايتعلق بها فأغنانا عن ذكره ثانيا والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى اختلف فى ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أولكل عمل ميزانا فيكون الجمع

(الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد الشرع به قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولايمنع من التصديق به تفرق أجزاء الميت فى بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على اعادة الادراك اليها *(الاصل الرابع)* الميزان وهو حق قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة

وقال تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية ووجهه أن الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا

حقيقة أو ليس هنالك الا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الاشخاص (وقال تعالى فمن ثقلت موازينه) فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع انه لم يرسل اليهم الا واحد والذي يترجح انه ميزان واحد ولا يشكل بكثرة من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهي جمع لانه مصدر قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أي لاجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أي لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا جزم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

توهمت آيات لها فعرفتها * لستة أعوام وذا العام سابع

وذكر حنبل بن اسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال ردا على من أنكر الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذكر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الاول وقال الزجاج أجمع أهل السنة على الايمان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان ويميل بالاعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل فخالفوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبر انه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لترى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنها اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الاعراض أجساما فيزنها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأسند الطبري من طريق ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يحرر الوزن كذلك يحرر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراجح ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبي انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي يوزن الصحائف التي يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اه والصحيح أن الاعمال هي التي توزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيآت فمن رجحت حسناته على سيآته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيآته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيآته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خيثمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهنا الى أن الموزون صحائف الاعمال وتبعه ابن الهمام في المسايرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا) وفي

المسابرة ثقلا وعبارة المصنف فى الاقتصاد خلق الله فى كفتها ميلا (بحسب درجات الاعمال عند الله) تعالى وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففى نص المصنف فى الاقتصاد تصريح بأن الذى يخلق ميل فى الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل فى جرم الصحيفة هذا اعتراض ابن أبى شريف على شيخه وهو غير متجه عند القائل (فتصير مقادير أعمال العباد معلومة) ممثلة (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبارة المصنف فى الاقتصاد فان قيل أى فائدة فى الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال به ذلك مانصه ثم أى بعد فى أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم انه مجزى بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف وقد لخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل فى العقاب أو الفضل فى العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث فى صحائف الاعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة فى ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى سرور أولئك وخزى هؤلاء *(فائدة)* روى اللالكائى فى كتاب السنة عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام *(الاصل الخامس الصراط)* وهو ثابت على حسب مانطق به الحديث (وهو جسر ممدود على متن جهنم) يرده الاولون والآخرون فاذا تكاملوا عليه قيل وقفوهم انهم مسؤلون أخرج البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة رفعه وتضرب الصراط بين ظهرانى جهنم ولهما من حديث أبى سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أدق من الشعر وأحد من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبى سعيد بلفظ بلغنى انه أدق من الشعر وأحد من السيف ورفعه أحمد من حديث عائشة والبيهقى فى الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفى البعث من رواية عبيد بن عمير مرسلا ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفى آخر الحديث مايدل على انه مرفوع قاله العراقى وقول أبى سعيد بلغنى له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأى وقول ابن مسعود أخرجه الطبرانى أيضا بلفظ يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفى الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بانه دحض مزلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه يوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه ويوضع الصراط مثل حد الموسى وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ماهذه صفته غير ممكن وحملوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالى) فى كتابه العزيز مخاطبا للملائكة احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه فى الحديث وعلى جنبيه خطاطيف وكلاليب وسألت عائشة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اذا طويت السماء وبدلت الارض غير الارض فأين الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضى فى الهداية قال سلف الامة الصراط صراطان صراط الدين والثانى جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبى الهذيل وابن المعتمر انهما قالا بجواز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعا واختلف القول من الجبائى وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى وقالا على القول باثباته وايجاب اثباته المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه الى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شئ من الالم ومن أوجب تأويله قال ماورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لامانع منه عقلا وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف الى ذلك فقال (وهذا ممكن) أى وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلائق اياه أمر ممكن وارد على وجه الصحة ورده ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالرد على المعتزلة فى قولهم كيف يمكن المرور على ماهذه صفته بقوله (فان القادر على أن يطير الطير فى الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشى فى الهواء ولا يخلق فى ذاته هويا الى أسفل ولا فى الهواء انخراقا وليس المشى على الصراط بأعجب من هذا كما ورد فى الصحيحين ان رجلا قال يانبى الله كيف يحشر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل فى العقاب أو الفضل فى العفو وتضعيف الثواب *(الاصل الخامس)* الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على ان يطير الطير فى الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذى أمشاه على الرجلين فى الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفى الصحيحين فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش فى نار جهنم *(تنبيه)* ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور فى قوله تعالى وان منكم الا واردها وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجى الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أى يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه الى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائى فى الكنى والبيهقى

(فصل) لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره فى عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا وجاء ذكره فى الاخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب اليه المصنف وفى الحديث الذى روى ان الصحابة قالوا أين نطلبك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدونى فعلى الميزان فان لم تجدونى فعلى الحوض يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهى مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم *(الاصل السادس)* (ان الجنة والنار) حقان ممكنتان لانه أمر ضرورى من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضرورى من الدين اذ الكتاب والسنة وآثار الامة مملوأة بذكر ذلك ولا يتوقف فيه الا كافر وانهما (مخلوقتان) الآن اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد فى ذلك من الآثار ووافقنا فى ذلك بعض المعتزلة كأبى على الجبائى وأبى الحسن البصرى وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبى هاشم وعبد الجبار وآخرين انما يخلقان يوم القيامة قالوا الان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد والدليل على وجودهما الآن (قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين) وفى النار أعدت للكافرين فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الآن (فقوله تعالى أعدت دليل على انها مخلوقة) الآن (فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة فيه) وكون الشئ مهيأ ومعدا لغيره فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما الى أن قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبه التلاعب أو العناد اذ المتبادر من لفظ الجنة باللام العهدية فى اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموجودة فى السنة وظواهر كثيرة من الكتاب والسنة تصير هاقطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمعا بين الادلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الجزاء) لانه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب ان نفى الفائدة فى خلق الجنة الآن ممنوع اذ هى دار نعيم أسكنها تعالى من يوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير وقد روى الترمذى والبيهقى من حديث على رفعه ان فى الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه أبو نعيم فى صفة الجنة من حديث ابن أبى أوفى ومن هذا ذهب الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى أن الحور العين لا يمتن وانهن فيمن استثنى الله بقوله فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء فهذه فائدة ترجع الى غيره على ان نفى الفائدة فى تعقل الزاعم لا ينفى وجود الحكمة فى نفس الامر وان لم يحط بها علما (لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) ثم اختلف العلماء فى محلهما والاكثر على ان الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام فى وصف جنة الفردوس سقفها عرش الرحمن وعلى ان النار تحت الارض وهذا لم يرد فيه نص صريح وانما هى ظواهر والحق فى ذلك تفويض العلم الى الله

(الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين فقوله تعالى أعدت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة فيه ولا يقال لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

و بالله التوفيق *(الاصل السابع)* فى الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذو الامامة لزم بيانها وهى رياسة عامة فى الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبى وأبى الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى الا أن الامامية أوجبوها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفة الله وصفاته واذ قد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبى بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم على) بن أبى طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضى الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) نصا جليا الا ما زعم بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبى بكر نصا جليا وعزى الى الحسن البصرى انه نص على امامته نصا خفيا أخذه من تقديمه اياه فى امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة على بعده نصا جليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هى بعده باعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذا علمها فاما أن يعلمها أمرا واقعا موافقا للحق فى نفس الامر أو مخالفا له وعلى أى الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم فى تبليغه بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير (ولو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود فى البلاد) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفى هذا) مع ان أمر الامامة من أهم الامور العالية لما يتعلق به المصالح الدينية والدنيوية لانتظام أمر المعاش والمعاد (واذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف اندرس) وخفى أمره (حتى لم ينقل الينا) فلا نص لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لامامة على بعده صلى الله عليه وسلم على ما زعمته الشيعة على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه من الاكاذيب وسوّدوا به أوراقهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلى أنت خليفتى من بعدى وكثير مما اختلقوه نحو سلموا على على بامرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتى عليكم وانه قال له أنت أخى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال كذا ضبطه السيد فى شرح المواقف والاوجه فتحها كما رواه البزار عن النبى مرفوعا على يقضى دينى وللطبرانى من حديث سلمان مثله وكله مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شئ مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون فيها اذ لم يتصل علمه بائمة الحديث المهرة مع كثرة بحثهم وتلقيهم وسعة رحلاتهم الى بلدان شتى مشمرين جهدهم فى كل صوب وأوب وهذا تقضى العادة بانه افتراء محض ولو كان هنالك نص غير ماذكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لاورده عليهم يوم السقيفة تدينا اذ كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضى الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية على رضى الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضى الله عنه (اماما الا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان فى الاخبار الواردة ما هو صريح فى امامته وهو اشارة وتلويح فالاول ما فى صحيح مسلم من حديث عائشة رفعته ائتونى بدواة وقرطاس أكتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر وهو فى صحيح البخارى من حديثها بمعناه وأما الثانى وهو الاشارة فاقامته مقامه فى امامة الصلاة ولقد روجع فى ذلك كما فى الصحيحين وعند الترمذى من

(الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود فى البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفى هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعته لا ينبـغى لقوم فيهـم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقدير عدم النص على امامته ففى اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو فى ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد فى ثبوت ما تضمنه وقد أجمعوا عليه غـير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الا ثالث يوم واعتذروا باشتغالهم فى أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادحا فيها (وأما تقدير النص على غيره) كعلى رضى الله عنه بما صح من قوله عليه السلام لعلى أنت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى كما فى صحيح مسلم وهذا لفظه وفى صحيح البخارى أيضا بنحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه رواه الترمذى فمع عدم دلالتهما على المطلوب حسبما قرره الائمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحظوظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق فى ذلك و يتجاهلوا عنه أو يروبه لهـم أحد يجب قبول روايتـه فيتركوا العمل به بلا دليـل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الخيانة فى أمور الدين وكتمان الحق لارتفع الامان فى كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدى الى أن لا يجزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط فى وصولها الينا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجمعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين فى حق على رضى الله عنه وانهما لا ينصان على امامته قطعا بان ذلك المعنى غـير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجرئ) استفعال من الجراءة وهى الهتور والاقـدام على الامر (على اختراعه) أى اختلاقه (الا الروافض) الطائفـة المشهورة وأصـل الرفض الترك وسموا رافضة لانهم تركوا زيد بن على حين نهاهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقالته وانه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه ثم استعمل هـذا اللقب فى كل من غلا فى هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان فى معتقدات الروافض ان الصحابة كلهم بعـد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ارتدوا ماعدا جماعة منهم أبو ذر وبلال وعمـار بن ياسر وصهيب لوح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السـنة) والجماعة (تزكية جميع الصحابة) رضى الله عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى و) أثنى (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم فى آى من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهـم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسـبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة فى آى كثيرة وعند الشيخين من حديث أبى سعيد لا تسبوا أصحابى وعندهما خير القرون قرنى وعند مسلم أصحابى أمنة لامتى فاذا ذهب أصحابى أتاهم ما يوعدون وعند الدارمى وابن عدى أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذى من حديث عبـد الله بن مغفل الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه وعند الطبرانى من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبى يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابى فامسكوا ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتـدين ان يستصحب لهم ما كانوا عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان آحادا لم يقدح فيما علم تواترا وشهدت به النصوص (و) من هذا (ماجرى) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبى سفيان (وعلى) بن أبى طالب (رضى الله عنهـما) فى صفين لم يكن عن غرض نفسانى وحظوظ شهوة بل (كان مبنيا على الاجتهاد) الذى هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى (لا منازعة من معاوية) رضى الله عنه (فى) تحصـ... الامامة) كما ظن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ ظن على) رضى الله عنه (ان تسليم قتلة عثمان) رضى الله

وأما تقدير النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لا يستجرئ على اختراعه الا الروافض واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلى رضى الله عنهما كان مبنيا على الاجتهاد لا منازعة من معاوية فى الامامة اذ ظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان

عنه الى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الفرافصة زوج عثمان على معاوية بدمشق وهو بها أمير بقميص عثمان الذى قتل فيه مخلوطا بدمه فصعد به على المنبر وحرض قبائل العرب على التمكين من قتلته فجمع الجيوش وسار وطالب عليا اذ بلغه ان قتلته لاذت به وهم يصرخون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى على ان تسليمهم له (مع كثرة عشائرهم) من مراد وكندة وغيرهما من لفائف العرب مع جمع من أهل مصر قيل انهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائرهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر) وانتشارهم فيه (يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التى بها انتظام كلمة الاسلام خصوصا (فى بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل عثمان هاجت الفتنة بالمدينة وقصد القتلة الاستيلاء عليها والفتك بأهلها فأرادت الصحابة تسكين هذه الفتنة بتولية على فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظاما لقتل عثمان فلما مضت ثلاثة أيام من قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فناشدوا عليا الله فى حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد شدة وانما أجابهم على فى توليته خشية من الامامة ان تهمل وهى من أمور الدين وقد أخرج الطبرى من طريق عاصم بن كليب الجرمى عن أبيه قال سرت أنا ورجلان من قومى الى على فسلمنا عليه وسألناه فقال عدا الناس على هذا الرجل فقتلوه وأنا معتزل عنهم ثم ولونى ولولا الخشية على الدين لم أجبهم (وظن معاوية) رضى الله عنه (تأخير أمرهم) أى قتلة عثمان (مع عظيم جنايتهم) من هجومهم عليه داره وهتكهم بستر أهله ونسبوه الى الجور والظلم مع تنصله من ذلك واعتذاره من كل ما أوردوه عليه ومن أكبر جنايتهم هتك ثلاثة حرم حرمة الدم والشهر والبلد (يوجب الاغراء بالائمة) بهتك حرمهم (وتعريض الدماء للسفك) أى يتخذون ذلك ذريعة للفتك والهتك والسفك فمعاوية طلب قتلة عثمان من على ظانا انه مصيب وكان مخطئا (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون) منهم (المصيب واحد ولم يذهب الى تخطئة على) رضى الله عنه (ذو تحصيل) ونظر فى العلم أصلا بل كان رضى الله عنه مصيبا فى اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب والتحقيق ان فى المسئلة الاجتهادية احتمالات أربعة * الاول ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه رأى المجتهد فعلى هذا قد تنعقد الاحكام الحقة فى حادثة واحدة ويكون كل مجتهد مصيبا * الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العثور على دفينة * الثالث ان الحكم معين وله دليل قطعى * الرابع ان الحكم معين وله دليل ظنى وقد ذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته كما زعم بعضهم ممن ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ أجر كما ورد فى الحديث ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر فائدة وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحى والالما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لأن كلا منهما قد أصاب الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجه فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل على هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى وقيل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطراب أمر الامامة فى بدايتها فرأى التأخير أصوب وظن معاوية ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة ويعرض الدماء للسفك وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون المصيب واحد ولم يذهب الى تخطئة على ذو تحصيل أصلا

سليمان الفتوى والحكومة التى هى أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بأمر الدين و بدليل قول سليمان غير هذا اوفق للفريقين أو أرفق كان قال هذا حق وغيره أحق وفيه ايماء الى ان ترك الادلة من الانبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فان حسنات الابرار سيآت المقربين كذا أورده ملا على فى شرح الفقه الاكبر وقال البخارى فى كتاب الاحكام باب أجر الحاكم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير الى انه لا يلزم من رد حكمه أو فتواه اذا اجتهد فاخطأ ان يأثم بذلك بل اذا بذل وسعه أجر فان أصاب ضوعف أجره لكن لو أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقه الاثم ثم قال ابن المنذر وانما يؤجر الحاكم اذا أخطأ اذا كان عالما بالاجتهاد فاجتهد وأما اذا لم يكن عالما فلا واستدل بحديث القضاة ثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو فى النار وقاض قضى وهو لا يعلم فهو فى النار وقال الخطابى فى معالم السنن انما يؤجر المجتهد اذا كان جامعا لآلة الاجتهاد فهو الذى نعذره بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم انما يؤجر العالم لان اجتهاده فى طلب الحق عبادة هذا اذا أصاب وأما اذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الاثم فقط كذا قال وكانه يرى ان قوله وله أجر واحد مجاز عن وضع الاثم وقال المازرى لمن قال ان الحق فى طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين وهو مروى عن الائمة الاربعة وان حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف عن الشافعى الاول ان كل مجتهد مصيب وقال القرطبى فى المفهم و ينبغى ان يختص الخلاف بان المصيب واحد اذ كل مجتهد مصيب بالمسائل التى يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

(فصل) وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لامر آخر وهو ان عليا رضى الله عنه رأى انهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لانكارهم عليه أمورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ و جهلا كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباله ورده الى المدينة بعد ان طرده النبى صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه أقاربه فى ولاية الاعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليهامن طرفه والحكم فى الباغى اذا انقاد الى الامام العدل ان لا يؤاخذ بما أتلف بما سبق منه من اتلاف أموال أهل العدل وسفك دمائهم وجرح أبدانهم فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كما هو رأى أبى حنيفة بل الراجح من قول الشافعى لكن فيما أتلفوه فى حال القتال بسبب القتال دون ما تلفوه لا فى القتال أو فى القتال لا بسببه فانهم ضامنون له ومن يرى الباغى مؤاخذا بذلك فانما يجب على الامام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم وتفرق منعتهم و وقوع الامن له من اثارة فتنتهم ولم يكن شئ من هذه المعانى حاصلا بل كانت الشوكة لهم باقية والقوة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه الاسباب يقتضى التدبير الصائب الاغماض عما فعلوا أو الاعراض عنهم فهذا توجيه لعلى رضى الله عنه ذكره النسفى فى الاعتماد لكن قال ابن الهمام فى المسايرة والاول يعنى الذى ذكره المصنف أوجه لذهاب كثير من العلماء الى ان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم أصروا على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد *استطراد* اختلف أهل السنة فى تسمية من خالف عليا باغيا فنهم من منع ذلك فلا يجوز اطلاق اسم الباغى على معاوية ويقول ليس من أسماء من أخطأ فى اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبثا بقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية و بقول على رضى الله عنه اخواننا بغوا علينا *تفريع* اتفق أهل السنة على ان معاوية أيام خلافة على رضى الله عنهما من الملوك لا من الخلفاء واختلف مشايخنا فى امامته بعد وفاة على رضى الله عنهما فقيل صار اماما لما انعقدت له البيعة وقيل لا لما أخرج الترمذى من حديث سفينة رفعه الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا وعند أحمد وأبى يعلى وابن حبان بلفظ ثم ملك بعد ذلك وعند أبى داود والنسائى بمعناه وفى بعض الروايات ثم تصير ملكا عضوضا والعضوض الذى فيه عسف وظلم

كأنه بعض على الرعايا وقد انقضت الثلاثون بوفاة على رضى الله عنه لانه توفى فى سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين ووفاة النبى صلى الله عليه وسلم فى ثانى عشر شهر ربيع الاول سنة احدى وعشرة فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما وينبغى ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاة على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الامر له ووجه قول المانعين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قصد قتاله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأى الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخارى من رواية الحسن البصرى سمعت أبا بكرة يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن على الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابنى هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين *(خاتمة)* جامعة لمسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على على والزيديين بوجود النص على العباس رضى الله عنهما باطل لانه لو كان ثابتا لادعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصم من لم يقبل ذلك منه ولما لم يروعنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولأنهم لما ادعوا من النص صاروا طاعنين على الصحابة على العموم حيث زعموا انهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمروا على ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خير أمة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى على والعباس رضى الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضى الله عنه جهرا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا ظالما ومن زعم ان عليا رضى الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكماله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالما عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر الناص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلابة فى الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الجاش وشدة الشكيمة وقوة الصريمة مشهود له بالظفر فى معادن المصاولة وأماكن المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان وهو القائل فى كتابه الى عامله عثمان بن حنيف لو ارتدت العرب عن حقيقة أحمد صلى الله عليه وسلم لخضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام ويرض العظام حتى يحكم الله بينى وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبى صلى الله عليه وسلم فيه أو فى عمه العباس نصا وعرف انه لا حق لغيرهما لما انقاد لغيره بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقد لاحد على غير الحق ولم يبايعه فى أموره ولم يخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعد أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوج ابنته وهو ظالم عليه لغصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان فى أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقد روى ان العباس قال لعلى أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يختلف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضيين بامامة أبى بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا منا أمير ومنكم أمير وحيث لم يجرد سيفه ولم يطالب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لا نص له ولا لغيره ولكن الصحابة اجتمعت على خلافة أبى بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليصل بالناس وهى من أعظم أركان الدين فاستدلوا بهذا على انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضى الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أولا نرضاك لدنيانا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين اقامته بنفسه لشغل وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه نظر لامة حبيبه ومتبعى صفيه صلى الله عليه وسلم لجمع أهوائهم

المشتة وآراءهم على خلافة قرشى شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة و رباطة الجاش والعلم بتدابير
الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو
أكثرهم فضلا وأغزرهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبيرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على
عدوّ الله انكارا وانكالا وأعمهم نقية وأطهرهم سريرة وأعودهم على ٧ افناء الخلق نفعا وأطلقهم عن
الفواحش نفسا وأصونهم عن القبائح عرضا وأجودهم كفا وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يدا وأقلهم
فى ذات الله مبالغة والاجماع حجة موجبة للعلم قطعا ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم أولى بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الاعراب عن الغزو معه
ستدعون الى قوم أولى بأس شديد وأشار فى الآية الى أن الداعى مفترض الطاعة ينالون الثواب
بطاعتهم اياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم اياه فانه قال فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان
تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما وهو أمارة كون الداعى مفترض الطاعة ثم السلف اختلفوا
فى المراد بقوله أولى بأس شديد فقيل هم بنو حنيفة وقيل هم فارس فعلى الاوّل كان الداعى اليهم أبا بكر
رضى الله عنه فثبتت بذلك خلافته فاذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضى الله
عنه وعلى الثانى فالداعى اليهم كان عمر رضى الله عنه فثبتت به خلافته وثبوت خلافته خلافة من

(الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضى الله عنهم على حسب ترتيبهم فى الخلافة

استخلفه وهو أبو بكر رضى الله عنه فكان فى الآية دلالة على خلافة الشيخين رضى الله عنهما فان قالوا
جاز أن يكون الداعى محمدا صلى الله عليه وسلم أو عليا أو من بعد على قلنا لا يجوز الاوّل لقوله تعالى سيقول
المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذ وها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا
كذلكم قال الله من قبل قال الزجاج وجماعة المفسرين المراد بكلام الله هنا ما قال فى سورة براءة قل لن
تخرجوا معى أبدا ولن تقاتلوا معى عدوّا وكذا الثانى لانه قال تعالى فى صفة هذه الدعوة تقاتلونهم أو
يسلمون ولم يتفق لعلى رضى الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الاسلام
بل كانت محارباته مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لان عند الخصم هم الكفرة فلا
يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا واذا بطلت هذه الاقسام فلم يبق الا أن يكون
المراد أحد الائمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم
صحت خلافة الكل كما هو تقريره فان قالوا الاجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فان قول على رضى الله
عنه ورأيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذى ينسب جاحده الى العناد بيعته له واعترافه بخلافته
فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فان قالوا هذه الآية انما وليكم الله ورسوله الى آخرها نزلت فى
على كما قاله أهل التفسير فصار المعنى انما المتصرف فيكم أيتها الامة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون
بكذا وكذا والمتصرف فى كل أمة هو الامام وانما للحصر فتنحصر الامامة فى على وقال عليه السلام من
كنت مولاه فعلى مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والحليف وابن العم كما هو ظاهر
فيكون معنى الحديث من كنت متصرفا فيه كان على متصرفا فيه وليست الامامة الا ذلك وقال عليه
السلام لعلى أنت منى بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذا على قلت لو كانت الآية
منصرفة الى على لما خفى ذلك على الصحابة أوّلا وعلى على ثانيا ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا بايع هو
بنفسه غيره على انها وردت بلفظ الجمع فصرفها الى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم
باطلاق اسم الولى أن يكون اماما واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه الى الطور
لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصر به افتراضا ولا ندبا بل كونه أهلا لها فى الجملة وبه
نقول وبالله التوفيق (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضى الله عنهم على حسب (ترتيبهم فى الخلافة)
فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على اذ المسلمون كانوا لا يقدمون

أحدا فى الامامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصلح وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ماهو فضل عند الله عز وجل وذلك لايطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه اياه (وقد ورد) عنه (فى الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يحتج بها (وانما يفهم ذلك) أى حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحى والتنزيل) وأحوال النبى صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أى بظهور قرائن (الاحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفضيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحا من بعض الاخبار ودلالة من بعضها كما فى الصحيحين من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس اليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا وتقديمه فى الصلاة كما ذكره نافع ان الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت بذلك انه أفضل الصحابة وفى الصحيحين من حديث ابن عمر من تخيير بين الناس فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبرانى فيبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابى أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأفاد بعض الاول والثانى تفضيل أبى بكر وحده على الكل وفى الثالث والرابع ترتيب الثلاثة فى الفضل ولما أجمعوا على تقديم على رضى الله عنه بعدهم دل على انه كان أفضل من بحضرته فثبت انه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة واليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أى الصحابة (ذلك لما رتبوا الامر كذلك) بالتفضيل السابق (اذ كانوا) رضى الله عنهم ممن (لا تأخذهم فى) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أى مانع لما عرف من صرامتهم فى الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم كما سبقت الاشارة اليه آنفا *(تنبيه)* هذا الترتيب بين عثمان وعلى هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روى عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبى حنيفة وسفيان الثورى والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبى حنيفة على ما رتبه فى الفقه الاكبر وفق مراتب الخلافة وكذا قال القونوى فى شرح العقيدة ان ظاهر مذهب أبى حنيفة تقديم عثمان على على وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثورى يقول بتقديم على على عثمان ثم رجع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابى قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازرى عن المدونة أن مالكا سئل أى الناس أفضل بعد نبيهم فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولا أن مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبى وهو الاصح ان شاء الله تعالى قال ابن أبى شريف وقد مال الى التوقف أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون فى عثمان وعلى اه قال وهو ميل منه الى أن الحكم فى التفضيل ظنى والمذهب القاضى أبو بكر لكنه خلاف ما مال اليه الاشعرى وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك شك اه وقال أبو سليمان ان للمتأخرين فى هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبى بكر من جهة الصحبة وتقديم على من جهة القرابة وقال قوم لا نقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلى أفضل فباب الخيرية وهى الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعد وباب الفضيلة لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفى شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الحسنين والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ماهو فضل عند الله عز وجل وذلك لايطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فى الثناء على جميعهم ايات وأخبار كثيرة وانما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا تأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فلا توقف جهة وان أريد كثرة مايعده ذووا العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراده بالافضلية أفضلية عثمان على على بقرينة ماقبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الافضلية بين الاربعة كما فهمه أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرتهم وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببداهته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لاجزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا اذ مامن فضيلة لاحد الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيرها على انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها أو لزيادة كميتها وقال محش آخر أى فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية على اذ قدموا من حقه مايدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل فيه رائحة من الرفض لكنه فرية بلامرية اذ لو كان هذا رفضا لم يوجد من أهل الرواية والدراية سنى أصلا فاياك والتعصب فى الدين اه ولايخفى أن تقديم على على الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة على ماعليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل على على عثمان ومنهم أبو الطفيل من الصحابة وفى كتاب القوت كان أحمد بن حنبل قد أكثر عن عبدالله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أدنى بدعة قيل انه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أحمد ومزق جميع ماحمل عنه ولم يحدث منه شيأ

(فصل) قال الشهاب السهروردى فى رسالته المسماة اعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى وأما أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضى الله عنه وفضائله لاتحصر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ثم قال ومما ظفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار فى الضمائر خبث ماظهر من المشاجرة وأورث ذلك أحقادا وضغائن فى البواطن ثم استحكمت تلك الصفات وتوارثها الناس فتكثفت وتجسدت وجذبت الى أهواء استحكمت أصولها وتشعبت فروعها فأيها المبرأ من الهوى والعصبية اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكرة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون ما كان من نفوسهم فانتقل اليسير من آثار نفوسهم الى أرباب نفوس عدموا القلوب فما أدركوا قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا فى بدع وشبه أوردتهم كل مورد ردىء وجرعتهم كل شرب وبىء واستعجم عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعانه لما يجب من الاعتراف وكان عندهم اليسير من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصح فامسك عن التصرف فى أمرهم واجعل محبتك للكل على السواء وأمسك عن التفصيل وان خامر باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فما يلزمك اظهاره ولا يلزمك أن تحب أحدهم أكثر من الآخر بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفيك فى العقيدة السليمة أن تعتقد صحة خلافة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم اه قال ملا على ولايخفى أن هذا من الشيخ ارخاء العنان مع الخصم فى ميدان البيان فانه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى مايجب فى الجملة آخرا ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم فى مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة تتبع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية فيتعين اجمالا فى مقام الاجمال وتفصيلا فى مقام التفصيل قال ثم رأيت الكردرى ذكر فى المناقب مانصه من اعترف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر لا يؤاخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمى فيما أملك فلا تؤاخذنى فيما لا أملك وقال شارح

الطحاوية ترتيب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة الا أن لابي بكر وعمر مزية وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالاقتداء بالافعال الا بأبي بكر وعمر فقال اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والاقتداء بهم فحال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لان الكافر لا يصح تقليده لامور المسلمين (والتكليف) لان غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمر غيره وبعد الحرية لان العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضا محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شئ منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتها لكونها لابد منها (خمسة) الاول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورة واشتراطها لان امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق كما سيأتي للمصنف في كتابه هذا وخرج من العدالة الظلم والفسق فالظالم يختل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية والفاسق لا يصلح بامر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليتمكن بذلك من اقامة أمر الدين بالحجج وحل الشبه في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لان مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كما يدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضا ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطا في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاءة) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأي بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجناة ويقيم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأي وذا شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الحنفية العدالة ليست شرطا لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلا ثم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفيهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا نقفوا امنا ولا ننتفي من أبينا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لا أوتى بأحد ينفي قريشا من النضر الا جلدته يشير الاشعث بقوله أنت منا الى جدة كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية ويروى أيضا عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أوتى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلدته والصحيح عند أئمة النسب أن قريشا هو فهر بن مالك بن النضر وهو جماع قريش وهو الجد الحادي عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلده فليس بقرشي

(الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية فهر بقريش عشرين قولا أوردتها في شرحي على القاموس فراجعه وذكر
الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشا وكنانة
فيه اشعار بان في كنانة من ليس قرشيا اذ العطف يقتضي المغايرة فترجح القول بان قريشا من ولد فهر
ابن مالك على القول بانهم ولد كنانة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولا مالك غير فهر فقريش ولد النضر
ابن كنانة فاما كنانة فأعقب من غير النضر فلهذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب
النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باق ينسب اليه غير مالك واما يخلد بن النضر جد بدر بن الحرث
ابن يخلد الذي سميت بدر به بدرا فانقرض ثم ان كثيرا من المعتزلة نفى هذا الاشتراط متمسكين بما
رواه البخاري أسمع وأطع وان عبدا حبشيا كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام
أميرا على سرية أو غيرها لان الامام لا يكون عبدا بالاجماع وقد أشار المصنف الى دليل أهل السنة في
هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من
حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم
من طريق بكير الجزري عن أنس وأخرجه الطيالسي والبزار والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن
ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ما اذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر
الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه
لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضا من حديث علي الا ان الامراء من قريش ما أقاموا
ثلاثا الحديث وعنده أيضا من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب
ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال
دخلت مع أبي على أبي برزة الاسلمي فسمعته يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الامراء
من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش
ما بقي منهم اثنان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنان وفي رواية الاسماعيلي ما بقي في الناس اثنان وأشار
بأصبعيه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشا ولا تقدموها
وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي
اليماني عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة مرسلا انه بلغه مثله وأخرجه الشافعي من
وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تبع لقريش في هذا
الشأن أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن
الاعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضا من رواية همام عن أبي هريرة ولاحمد من رواية أبي سلمة
عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر
في قريش ما نصه قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكر فانه يكون
مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدا معرفا باللام الجنسية لان المبتدا بالحقيقة
ههنا هو الامر الواقع صفة لهذا وهذا لا يوصف الا بالجنس فمقتضاه حصر جنس الامر في قريش فيصير
كأنه قال لا أمر الا في قريش وهو كقوله الشفعة فيما لم يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو بمعنى
الامر كأنه قال ائتموا بقريش خاصة وبقية طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا
على افادة المفهوم للحصر خلافا لمن أنكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن
يكون قرشيا وقيد ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة
ثم اختلفوا اختلافا شديدا في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي
مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا تجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق* (الاصل العاشر)* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

أخرى فى ولد عبد المطلب وعن بعضهم لاتجوز الا فى بنى أمية وعن بعضهم الا فى ولد عمر قال ولاحجة لاحد من هؤلاء الفرق اه وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشى وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا وبالغ ضرار بن عمرو فقال تولية غير القرشى أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذا عصى كان أمكن خلعه وقال القاضى أبو بكر الباقلانى لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الائمة من قريش وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بنى أمية كقطرى ودامت فتنتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمير المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحجاج كابن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام فى قطر من الاقطار فى وقت ما وليس من قريش كبنى عباد وغيرهم بالاندلس وكعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج فى هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تمذهبوا بآرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشتراط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها فى مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم فى جميع الامصار قال ولااعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج فى نقل الاجماع الى تأويل ما جاء عن عمر فى ذلك فقد أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركنى أجلى وأبو عبيدة حى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركنى أجلى وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصارى لانسب له فى قريش فيحتمل أن يقال لعل الاجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر فى ذلك والله أعلم اه واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشى يستخلف كنانى فان لم يوجد فمن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشرائط فعجمى وفى وجه جرهمى والا فمن ولد اسحق قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم فى ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذى حمل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لايتخلف وأما من حمله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أى وجدت هذه الشروط فى جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولى المفضول مع وجود الافضل صحت امامته والمراد باجتماع العدد فى قول المصنف اجتماعهم فى الوجود لا فى عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة مما مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أولا ثم بايع الاكثر غيره فالثانى يجب رده والامام هو الاول ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبى سعيد اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى فى امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضى لزوم امتثال أحكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باستخلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفى بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأى والتدبير وعند الاشعرى يكفى الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأى فاذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ان وقع من العاقد أو من غيره وشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم (الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع) أى العدالة (والعلم) أى

الاجتهاد

الاجتهاد فى الاصول والفروع (فمن يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان فى صرفه) عنها (اثارة فتنة) وترتب مفسدة (لاتطاق) أى لايطاق دفعها (حكمنا) حينئذ (بانعقاد امامته) كما قدمنا فى الاصل الذى قبله (لانا) لانخلو (بين أن نحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يلقى فيه) أى فى هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على مايفوتهم من نقصان هذه الشروط) من العلم والعدالة (التى أثبتت لمزية) وفى بعض النسخ لمزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها) فيكون (كالذى يبنى قصرا) ويتقن فى بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين قصر ومصر جناس (و بين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية) أى الاحكام الشرعية (وذلك محال) لانه يؤدى الى محال (ونحن نقضى) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغى) وفى المسايرة قضايا أهل البغى أى أقضية قضاتهم (فى بلادهم) التى غلبوا عليها (لمسيس حاجتهم) الى تنفيذها (فكيف لانقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بتقدير عدم الامامة بأن لانحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لاامام لهم وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء واذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتغلب أوّلا وقعد مكانه قهرا انعزل الاوّل وصار الثانى اماما وفى شرح الحاجبية اذا مات الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غير بيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت له الامامة وأما ان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد له أم لا اختلف فى ذلك على قولين قال السعد والاظهر عندى انه ينعقد دفعا لفساده الا انه يعصى بما فعل *(تنبيه)* تجب طاعة الامام عادلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم مالم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولى عليه فرآه يأتى شيأ من معصية الله تعالى فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعته وللشيخين من كره من أميره شيأ فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق كما فى البخارى والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة *(خاتمة)* لايجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لامتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون المطبق والعمى والصمم والخرس والمرض الذى ينسيه العلوم والردة وصيرورته أسيرا لايرجى خلاصه وبالجملة كل مايحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذى عليه الجمهور انه لايعزل به لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هى أعظم من فسقه وذهب الشافعى فى القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردى فى الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين اذا جار فى وقت وظهر ظلمه وغشه ولم ينزجر عن سوء صنعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب وأما ان عزل نفسه بنفسه فان كان للعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعين) من ضرب أربعة فى عشرة (هى قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمى المصنف كتابه الاربعين فى عقائد أهل الدين نظرا الى ذلك وكذلك الفخر الرازى له كتاب الاربعين وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يريدون به أربعين حديثا كما هو ظاهر (فمن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقيها بالقبول (كان موافقا لاهل السنة) والجماعة معدودا فى حزبهم (ومباينا) أى مفارقا (لرهط البدعة) والضلالة (والله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالدلائل الواضحة (بمنه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد مصطفى) لله من وارثى أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين

(الفصل الرابع) (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (فى) بيان

فمن يتصدى للامامة وكان فى صرفه اثارة فتنة لاتطاق حكمنا بانعقاد امامته لانا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على مايفوتهم من نقصان هذه الشروط التى أثبتت لمزية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذى يبنى قصرا ويهدم مصرا و بين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البغى فى بلادهم لمسيس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هى قواعد العقائد فمن اعتقدها كان موافقا لاهل السنة ومباينا لرهط البدعة فالله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفى

(الفصل الرابع من قواعد العقائد) فى

من الاتصال والانفصال ومايتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا فى أن الاسلام هو الايمان أو غيره وان كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجد دونه أو مرتبط به يلازمه فقيل انهما شئ واحد وقيل انهما شيآن لا يتواصلان وقيل انهما شيآن ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المكى فى هذا كلاما شديد الاضطراب كثير التطويل فلنهجم الآن على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل ما لا تحصيل له فنقول فى هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين فى اللغة وبحث عن المراد بهما فى اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما فى الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوى والثانى تفسيرى والثالث فقهى شرعى (البحث الاول) فى موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

(الايمان والاسلام و) بيان (مابينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شئ واحد أو يفترقان (و) بيان (ما يتطرق اليه) أى الى الايمان (من) وصفى (الزيادة والنقصان) و بيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استثناء السلف) الصالح (فيه) أى فى الايمان وهو قولهم انا مؤمن ان شاء الله وما فيه من الاختلاف (فى جوازه وعدم جوازه) كما سيأتى (وفيه ثلاث مسائل) الاولى (مسئلة اختلفوا فى أن الاسلام) هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الاول فظاهر (و) على الثانى أى (ان كان غيره فهو) لا يخلو اما انه (منفصل يوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث (يلازمه) ولا ينفك عنه (فقيل انهما شئ واحد) فى المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل انهما شيآن) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيآن ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن على بن عطية الحارثى البصرى (المكى) فى كتابه قوت القلوب ولذة المحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته فى أول الكتاب (فى هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بايراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجدوى (فلنهجم) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريج) أى ميل (على نقل ما لا تحصيل له) أى لا زبدة له (فنقول فى هذا) الباب (ثلاث مباحث) الاول (بحث عن موجب اللفظين فى اللغة) بفتح الجيم من الموجب (و) الثانى (بحث عن المراد بهما) فى اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكمهما فى الدنيا والآخرة والبحث الاول) من ذلك (لغوى) لانه يبحث فيه عن جوهر لفظيهما (و) البحث (الثانى تفسيرى) لانه يبحث فيه عن اطلاقات القرآن (و) البحث (الثالث فقهى شرعى لانه يبحث فيه عما يترتب على المتصف بهما ثوابا وعقابا البحث الاول فى موجب اللغة) بفتح الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجبه اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذى يجب صدور الفعل عنه بان كان علة تامة له من غير قصد وارادة وهذا هو الموجب بالذات ومثاله وجوب صدور الاحراق من النار و يراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق الى المخبر أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول الضمير والمعبر عنه معنى ثم استعماله فى التصديق اما مجاز لغوى أو حقيقة لغوية أشار اليه السيد فى حاشية الكشاف (قال الله تعالى) فى قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أى بمصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن للتعدية أو الصيرورة فعلى الاول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثانى كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا و باعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه و باعتبار تضمنه معنى الاذعان والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعلقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أى بأنه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أى بانه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أى بانهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أى بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والاستسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول فى السلم (بالاذعان والانقياد) أى الانجذاب بالباطن (وترك التمرد) والعتو (والاباء) أى الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة فى الاعراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محل خاص) يحل به (وهو القلب) الصنوبرى (و) أما (اللسان) فانما هو (ترجمانه) الذى يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

فهو

فهو تسليم وترك الاباء والجحود) أى الانكار (وكذلك الاعتراف باللسان) أى الاقرار (وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (ان الاسلام أعم) من الايمان (و) ان (الايمان أخص من الاسلام (وكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا) قال الامام السبكى اشتهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينعكس ثم اختار ان الظاهر تساويهما أو تلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافى أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدقا على ذات واحدة وان تلازما فى الوجود هذا فى الاسلام المعتد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا عكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحرير العبارة أن يقال كل ايمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الايمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا الا بالتلفظ لا يصح اهـ *(البحث الثانى فى اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد فى المفهوم أو توالى الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) فى معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا فى المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة فى هذا وتارة فى هذا ثم شرع فى بيان ذلك فقال (اما الترادف ففى قوله تعالى) فى قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضميران عائدان الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجمهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل فى الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الايمان (وقال تعالى) فى مثله (وقال موسى ياقوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فعجز الآية يشهد على صدرها بانهما شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فينتج ان الايمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقى أخرجاه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجاه فى كتاب الايمان والبخارى وحده فى التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفى القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أتيت ابن عمر فجاءه رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعتمر وقد تركت الغزو فقال ويلك ان الايمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركها اعتمادا على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم فى الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقى أخرجه أحمد والبيهقى فى الاعتقاد من حديث ابن عباس فى قصة وفد عبد القيس تدرون ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث فى الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا أن تؤدوا خمسا من المغنم اهـ قلت أخرجه البخارى فى عشرة مواضع من كتابه فى الايمان وفى خبر الواحد وفى كتاب العلم وفى الصلاة وفى الزكاة وفى

فهو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة ان الاسلام أعم والايمان اخص فكان الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا (البحث الثانى) عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل أما الترادف ففى قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال تعالى ياقوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا فى الظاهر فاراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفى حديث جبرائيل عليه السلام لما ساله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره فقال فما الاسلام فاجاب بذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الخمس وفى مناقب قريش وفى المغازى وفى الادب وفى التوحيد وأخرجه مسلم فى الايمان وفى الاشربة وأبو داود والترمذى وقال حسن صحيح أى قال صحيح والنسائى فى العلم وفى الايمان وفى الصلاة وانما لم يذكر الحج فى هذه القصة اقتصار الهم على ما يمكنهم فعله فى الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفار مضر أو لكونه على التراخى أو لكونه لم يفرض الا فى سنة تسع و وفادتهم فى سنة ثمان قاله عياض والارجح انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة فى صحيح أبى عوانة وفى السنن الكبرى للبيهقى وفى كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال فى حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال فى حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لما سألوه عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان باطن الا باسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) نزلت فى نفر من بنى اسلم قدموا المدينة فى سنة جدبة فأظهروا الشهادتين وكانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتيناك بالاثقال والعيال ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان يريدون الصدقة و يمنون فقال تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لم تؤمنوا اذ الايمان تصديق مع طمأنينة قلب ولكن قولوا أسلمنا (ومعناه استسلمنا فى الظاهر) أى انقدنا ودخلنا فى السلم وكان نظام الكلام أن يقول لا تقولوا آمنا وقولوا أسلمنا اذ لم تؤمنوا ولكن أسلمتم فعدل عنه الى هذا النظم ليفيد تكذيب دعواهم (فأراد بالايمان ههنا تصديق القلب فقط) أى مع ثقة وطمأنينة (وبالاسلام الاستسلام) أى الانقياد (ظاهرا باللسان والجوارح) قال الامام أبو بكر بن الطيب فى هذه الآية رد على الكرامية ومن وافقهم من المرجئة فى قولهم ان الايمان اقرار باللسان فقط وقد بوب البخارى على حديث سعد الآتى فقال فى عنوانه اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل ثم أورد الآية المذكورة وأنكر أبو طالب المكى رحمه الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف كما سيأتى بيان ذلك (وفى حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالبعث بعد الموت وبالحساب والقدر خيره وشره قال فما الاسلام فذكر الخمس خصال) هكذا هو نص القوت ووجد فى بعض نسخ الاحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسله (فعبر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل) فدل على اختلافهما فى الحكم قال العراقى أخرجاه من حديث أبى هريرة دون ذكر الحج ومسلم من حديث عمر دون ذكر الحساب فرواه البيهقى فى البعث اهـ قلت أخرجه البخارى فى الايمان وفى التفسير وفى الزكاة مختصرا ومسلم فى الايمان وابن ماجه فى السنة بتمامه وفى الفتن ببعضه وأبو داود فى السنة والنسائى فى الايمان وكذا الترمذى وأحمد والبزار باسناد حسن وأبو عوانة فى صحيحه وأخرجه مسلم أيضا عن عمر بن الخطاب ولم يخرجه البخارى من طريقه لاختلاف فيه على بعض رواته أوضحت ذلك فى كتاب الجواهر المنيفة فى بيان أصول أدلة مذهب الامام أبى حنيفة فراجعه ان شئت ثم ان البخارى أورده فى كتاب الايمان من طريق أبى حيان التيمى عن أبى زرعة عن أبى هريرة بلفظ الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه وبرسله وأن تؤمن بالبعث قال ما الاسلام قال الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان الحديث وليس فيه ذكر الحج أفاد هو لا من الراوى بدليل مجيئه فى رواية كهمس وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وقيل لانه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم ولم يذكر الصوم فى رواية عطاء الخراسانى واقتصر فى حديث أبى عامر على الصلاة والزكاة ولم يزد فى حديث ابن عباس على الشهادتين و زاد سليمان التيمى بعد ذكر الجميع الحج والاعتمار والاغتسال من الجنابة واتمام الوضوء *(تنبيه)* وجه الدلالة من الحديث التفريق بين الايمان والاسلام فجعل

الايمان عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايمان لغة التصديق مطلقا وفى الشرع التصديق والنطق معا فأحدهما ليس بايمان فتفسيره فى الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما (وفى حديث سعد) بن أبى وقاص الزهرى رضى الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر من توفى منهم سنة سبع وخمسين (انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يارسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أومسلم فردعليه فأعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقى أخرجاه بنحوه اهـ قلت أخرجاه فى الايمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهرى عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر ٧ فى كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهرى ليس فيه اعادة السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد والحميدى فى مسنديهما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى وعند البخارى فى كتاب الزكاة من طريق صالح عن الزهرى ولفظه فى كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رهطا وسعد جالس فترك رجلا هو أعجبهم الى فقلت يارسول الله مالك عن فلان فوالله انى لأراه مؤمنا فقال أومسلما فسكت قليلا ثم غلبنى ما أعلم منه فعدت لمقالتى فقلت مالك عن فلان فوالله انى لاراه مؤمنا فقال أومسلما فسكت قليلا ثم غلبنى ما أعلم منه فعدت لمقالتى وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ياسعد انى لأعطى الرجل وغيره أحب الى منه خشية أن يكبه الله فى النار معنى الحديث ان النبى صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور سعد جماعة من المؤلفة شيأ من الدنيا لما سألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا فى الجماعة هو جعيل بن سراقة الضمرى المهاجرى أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلحهم وأفضلهم فى اعتقادى فلم يعطه وقوله لأراه بفتح الهمزة أى أعلمه وفى رواية أبى ذر بضمها بمعنى أظنه وبه جزم القرطبى فى المفهم وكذا رواه الاسماعيلى وغيره ولم يجوزه النووى فى شرحه على البخارى محتجا بقوله ثم غلبنى ما أعلم منه ولانه راجع مرارا فلو لم يكن جازما باعتقاده لما كرره وتعقب بانه لادلالة فيه على تعين الفتح لجواز اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوى وقوله أومسلما بسكون الواو فقط ومعناه النهى عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطلع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد فى جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له وتوصل فى الطلب لاجله ولهذا ناقشه فى لفظه وقوله خشية أن يكبه الله فى النار أى لكفره اما بارتداده ان لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الى فأكله الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولاسوأ فى اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه فى سياقه (وروى أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أى الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال) أى السائل (أى الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقى أخرجه أحمد والطبرانى من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الاخير قال رجل يارسول الله أى الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناده صحيح لكنه منقطع اهـ ووجدت فى حاشية كتاب المغنى مانصه علقه البخارى ووصله الحاكم فى الاربعين قلت والذى فى الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف ومن حديث أبى هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائى والترمذى بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل) اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأبى فى كل ذلك الشيخ أبو طالب المكى الا أن يكون على التداخل ونحن ذاكرون كلامه على الاختصار وان كان فى سياق المصنف الآتى المام به قال

وفى الحديث عن سعد أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يارسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أومسلم فاعاد عليه فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما التداخل فما روى أيضا أنه سئل فقيل أى الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال أى الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل

٧ هنا بياض بالاصل

الايمان والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضدهما واحدا وهو الكفر فلولا انهما كشئ واحد فى الحكم والمعنى ما كان ضدهما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهما بوصف واحد فأورد حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس فى وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفى ضدهما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفى النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى كما اشترط للاعمال الصالحة الايمان فكما ان أعمال العبد الصالحات لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان لله عز وجل لم ينفعه الا بالاعمال الصالحة وفى وصية لقمان لابنه يا بنى لا يصلح الزرع الا بالماء فكذلك لا يصلح الايمان الا بالعلم والعمل وأما تفرقة النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل لما سأله عن الايمان والاسلام فان ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها على ما يوافق هذه المعانى التى وصفها لان تكون عقودا من تفضيل أعمال الجوارح وفيما يوجب الافعال الظاهرة التى وصفها أن تكون علانيته ان ذلك تفريق بين الاسلام والايمان فى المعنى باختلاف وتضاد ليس فيه دليل انهما يختلفان فى الحكم وقد يجتمعان فى عبد واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره من العلانية وصف ظاهر جسده الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثانى من تأويل الخبران معنى قوله أو مسلم يعنى به أو مستسلم فاذا جمع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل بهذا الذى ذكرنا فقد كفر أبا بكر رضى الله عنه وجهله فى قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان القوم قد جاؤا بعقود الايمان ولم يجحدوا أكثر الاعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم وواطأه الصحابة حتى استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذى ظاهره ان النبى صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام فى التفاضل والمقامات أى ليس هو من خصوص المؤمنين ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذى خفى على سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان خاملا لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنطق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل لنا فى تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون فى الايمان وان تساووا فى أعمال الجوارح من الاسلام وان الايمان لا حدله وان كان صحته بحدود الاسلام فآثر رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى آمن طوعا على الذى آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن عاديته وجمعه على المسلمين تحريضا للمشركين كما أكرم الرجل بعدما تكلم فيه فقيل له فى ذلك فقال هذا أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم على أراذل المؤلفة وضعفائهم قلت وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهم فى الحديث المذكور هو جعيل بن سراقة الضمرى من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة ولو كان كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعدا رضى الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى فتأمل ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روى فى آخر هذا الحديث فى بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كان مستسلما وهو ان فى الحديث قال النبى صلى الله عليه وسلم انى لاعطى قوما وامنع آخرين أكلهم الى ما جعل الله فى قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقائل لانه بعث بجوامع الكلم وكان يسئل عن الشئ فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذى أعطى فكأنه أراد أن يخبر بتنويع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا للمعاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لا ان الذى

منعه كان أفضل من الذى أعطاه اذلو كان الامر كماقال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان ولكان المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات فهو مشتمل على الاسلام والاسلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقربون والصديقون والشهداء والاسلام عمل محدود يوصف به عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبائر ولايخرج منه من فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على اسقاط فهم من وهم ان لرجل كان أفضل كيف وقد روينا فى تخصيص الايمان عن النبى صلى الله عليه وسلم أيضا انه سئل أى الاعمال أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذى أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقامافى الاسلام ففى هذا الحديث أيضا تخصيص الايمان على الاسلام لاتفرقة بينهما بمعنى قوله فى وصف الرجل أومسلم فدل على بطلان ماتأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لاتستعمل هذا فى عرف الكلام الافى الوصف الى نقص والى الحال الادنى فافهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذى ذكره بعيد أيضا والاستئناف الذى ادعاه فى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذى ذكرها أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير صحيح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه للاضراب كذا قاله الزركشى وان تعقبه الدمامينى بان سيبويه يرى للاضراب شرطين تقدم نفى أونهى واعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولايقم زيد أولايقم عمرو وكلاهما منتف فى الحديث فان بعض البصريين يرون الاضراب مطلقا ثم ان الاضراب هنا ليس بمعنى كون انكار الرجل مؤمنا بل معناه النهى عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه ومنهم من جعل أو هنا للشك والمعنى لاراه مؤمنا أومسلما أرشده بذلك الى حسن التعبير بعبارة سالمة عن الحرج اذلابت فيها بأمر باطن لايطلع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية فان هذا أيضا من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذر القتل وهؤلاء ضعفاء المؤلفة لان أراذلهم كانوا ينقمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايثاره وتقديمه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا لم تعطنا كما تعطى المؤمنين فانا مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم فى دعواهم الايمان ففيه دليل ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المؤلفة وليس فى الآية تفريق بين الاسلام والايمان بدليل قوله تعالى فى الآية التى بعدها يمنون عليك أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايمانا لانه عطف بعض الكلام على بعض ورد أوله الى آخره للمنة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت المن عليهم بتقديم آخر الاسم على أوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احداهما على الاخرى فيقول ان هدا كم للاسلام لاتساع لسان العرب وليفيدنا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان لمعنى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فانهما لو كانا شيأ واحدا للزم اثبات شئ ونفيه فى حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعتبر فى الشرع لايوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعد الى حل عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أى وروده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات فى اللغة) وفى بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أوفق (لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها) أى الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أى تلك الثلاثة (الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا) والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أى للاسلام والايمان (على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة) أى ان اللغة العربية لاتساعها تجوز اطلاق كل ماذكر فى محالها (أما الاختلاف فهو ان تجعل الايمان عبارة

وهو اوفق الاستعمالات فى اللغة لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها والاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة أما الاختلاف فهو أن يجعل الايمان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فوافق أيضا للغة في خصوص الايمان وهو أن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين

*(البحث

عن التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب واذعانه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم من غير افتقار الى نظر واستدلال وهو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الامام أبو منصور الماتريدي (وهو موافق للغة) الا انه في اللغة عبارة عن مطلق التصديق وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقل عن مفهومه اللغوي (و) ان يجعل (الاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا) وهو الاستسلام والانقياد (وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم) ويتناوله (فليس من شرط حصول الاسم) من الاسماء (عموم المعنى) وشموله (لكل محل يمكن ان يوجد) ذلك (المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا) لغة (وان لم يستغرق) باللمس (جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر) فقط (عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان) ولو من وجه (وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول في السلم واظهار للشهادة لا بالحقيقة ومن ثم قال قل لم تؤمنوا فان كل ما يكون من الاقرار من غير مواطأة القلب فهو اسلام (و) كذلك على هذا الوجه (قوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد) بن أبي وقاص رضي الله عنه (أو مسلم لانه فضل أحدهما) الذي هو الايمان (على الآخر) أي الاسلام وتقدم ذلك في سياق القوت (ويريد بالاختلاف) المذكور والذي ورد اللفظان على سبيله (تفاضل المسميين) أحدهما على الآخر في تفاوتهما في الدرجات والمقامات (وأما التداخل فوافق أيضا للغة) فانه دخول أحدهما في ضمن الآخر (وهو ان تجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) أي الانقياد الباطني (والقول والعمل جميعا) أي الانقياد الظاهري (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه) أي قصدنا (بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان) نظرا الى التصديق القلبي (وعموم الاسلام) نظرا الى شموله (للكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا اخرج قوله) صلى الله عليه وسلم (الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ان الايمان مقصور في الاسلام معناه هو في باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا الاسلام ثم أدار في وسطها دائرة أخرى صغيرة فقال وهذا الايمان في الاسلام فاذا فعل وفعل خرج من الايمان وصار في الاسلام يريد به خرج من حقيقة الايمان وكماله ولم يكن من الموصوفين الممدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصدقا برسله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها لانها خالصها وقلبها وخصوصة منها ولو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلهما دائرتين منفردتين ولم يجعل احداهما وسط الاخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطني (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أي يصدق عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه) أي جعله عاما (وادخال الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أي انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمرة تصديق الباطن ونتيجته) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقا له) جمعا بين المتوافقين وضدهما (فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

*(المبحث الثالث عن الحكم الشرعى) فى الاسلام والايمان قال (وللاسلام والايمان) نظرا الى الشرع (حكمان أخروى) أى يتعلق بالآخرة (ودنيوى) يتعلق بالدنيا (أما الاخروى فهو الاخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أى البقاء أبدا فيها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان) قال العراقى اخرجاه من حديث أبى سعيد الخدرى فى الشفاعة وفيه اذهبوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من ايمان فاخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انطلق فاخرج منها من كان فى قلبه مثقال ذرة أو خردلة من ايمان لفظ البخارى فيهما وله تعليقا من حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من ايمان وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان ايمان قلت أخرجه البخارى فى كتاب الايمان من طريق هشام الدستوائى عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن شعيرة من خير و يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن ذرة من خير ثم قال قال أبان حدثنا قتادة عن أنس رفعه من ايمان مكان خير وهذا التعليق قد وصله الحاكم فى كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبان وأخرجه البخارى أيضا فى التوحيد ومسلم فى الايمان والترمذى فى صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا هو فمن قائل يقول انه) أى الايمان (مجرد العقد) أى مسمى الايمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدية كما تقدمت الاشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبى حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما ركنا فى المفهوم فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فهو ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمل وذلك فى حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفى فى العمدة وقيل هو مروى عن أبى حنيفة واليه ذهب الماتريدى وهو أصح الروايتين عن الاشعرى قال وهذا لان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضادهما اذ لا تضاد عند تغاير المحلين *(تنبيه)* والمراد من الاحكام فى قولهم اجراء الاحكام أحكام الدنيا من الصلاة خلفه وعليه ودفنه فى مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفى شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أى لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره اهـ *استطراد* تسمية بعض السلف لامامنا الاعظم أبى حنيفة رحمه الله مرجئا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوى من علمائنا انما هو لتأخيره أمر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارجاء التأخير لا بالمعانى التى نسبت للمرجئة التى هى قبائح فى نفس الامر كما سيأتى بيانها وهذا لا يكون قادحا فى منصب امامنا وقد ثبت نبوغا وانحا واشتهر انه من رؤس أهل السنة وأول من رد على القدرية والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سبر كتب مذهبه ومن نسب اليه الارجاء فبالمعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه حماد بن أبى سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعى وللاسلام والايمان حكمان أخروى ودنيوى أما الاخروى فهو الاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا هو فمن قائل انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب وشهادة باللسان

ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان

وغيره من السلف ومن الغريب مانقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلانى قدس الله سره فى كتاب الغنية عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدرية وذكر أصنافا منهم ثم قال ومنهم الحنفية وهم أصحاب أبى حنيفة النعمان بن ثابت زعم ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله و بما جاء من عنده جملة على ماذكره البرهوتى فى كتاب الشجرة اهـ قلت وهكذا نقل أبو الحسن الاشعرى فى مقالاته عنه وحكى عنان وجماعة من أصحاب أبى حنيفة عنه انه قال الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل والتسليم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه والذى ذكره الصفار فى تلخيص الادلة انه هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أبى حنيفة وفى لفظ معرفة بالقلب واقرار باللسان هكذا ذكره الحارثى فى الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق واذا علمت ذلك فاعلم ان فى كلام صاحب الغنية نظرا من وجهين * الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه فى الايمان وأملاه فى الفقه الاكبر وغيره مما نسب اليه وحمل أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتبر من طريق صحيح لامطعن فى رواتها الجلالة قدرهم ان يعزو المشايخهم ماليس من معتقداتهم ونص مذهبه فى الايمان انه مجرد التصديق القلبي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ماتقدم عن النسفى أو ركن على مانقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة والجماعة و بين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذا قلنا ان الايمان عنده هو المعرفة والاقرار كما نقل عنه جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من ان يقال ان الايمان هو التصديق والاقرار لان التصديق الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف فى قبوله بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأما الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار والاقرار دون المعرفة فهو محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع * والثانى عده المرجئة المذمومة من القدرية من أغرب ماسمع ان المرجئة من القدرية تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجئة قالوا لايضر مع الايمان ذنب كما لاينفع مع الكفر طاعة فزعموا ان أحدا من المسلمين لايعاقب على شئ من الكبائر فأين هذا الارجاء من ذلك الارجاء ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن ان الله لايغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء بخلاف المرجئة حيث لايجعلون الذنوب ماعدا الكفر تحت المشيئة و بخلاف القدرية حيث يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجئة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضا فضائح يأتى بعضها فى هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة فى الغنية مدسوسة عليه كما جرى لغيره من الائمة ودسوا فى كتبهم ماليس من كلامهم ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الامام أبى حنيفة و يناضل عنه كيف والائمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعى وامامه أحمد والاوزاعى وابراهيم ابن أدهم قد أثنوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضلعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته واحتياطه فى أمور الدين ماهو مسطور فى الكتب المطولة ومحاجته مع جهم بن صفوان فى أن الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وكان جهم يكتفى بالتصديق والزامه اياه مشهور فى الكتب وقد حكى الكعبى فى مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبى حنيفة فى الايمان كلاما هو عنه برئ وكذا اجتماعه بعمر بن أبى عثمان الشمرى بمكة ومناظرته فى الايمان من أكاذيب المعتزلة على أبى حنيفة لانكاره عليهم فى أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء حنقا عليه وحسدا وهو قد برأه الله من كل ذلك فتأمل ولنعد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاقرار (أمرا ثالثا وهو (العمل بالاركان) أى سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فمسمى الايمان عندهم تصديق القلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فماهيته على هذا مركبة من ثلاثة فمن أخل بشئ منها فهو كافر ولذا قالوا مرتكب الذنب مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كبائر كلها وتعليلهم

بانتفاء جزء الماهية مبني على ان لا واسطة بين الايمان والكفر اما على ماذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات عند الخوارج جزء كانت فرضا أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان ثم اختلفوا فقال أبو الهذيل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل *(تنبيه)* ذكر المصنف في مفهوم الايمان ثلاثة أقوال الاول للاشعري والثاني للحنفية والثالث للخوارج وبقي عليه قول من قال ان مسماه التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقية ما جاء به الرسول بان يأتي بكلمتي الشهادة وهو قول الكرامية وسيأتي للمصنف قريبا فليس عندهم من شرط كون الايمان ايمانا وجود التصديق والمعرفة قالوا فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار فليس لهم كبير خلاف في المعنى وقيل الايمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الاقرار بشرط التصديق والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الاقوال وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا خلاف في أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن يوجد اثنان و بعض الثالث) ثم بينه بقوله (وهو القول) أي الاقرار باللسان (والعقد) القلبي (و بعض الاعمال) القالبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف في حد الكبيرة وعد الكبائر وأحسن ماقيل في حدها هي كل معصية تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة أو كل ما توعد عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة وأما عد الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب المكي في القوت هي أربع من أعمال القلوب الشرك والاصرار والقنوط والامن وأربع في اللسان شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من الاشربة وأكل مال اليتيم وأكل الربا وهو يعلمه واثنان في الفرج الزنا واللواط واثنان في اليد القتل والسرقة وواحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف وواحدة في الجسد وهي عقوق الوالدين وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فعند هذا قالت المعتزلة) جمهورهم (خرج بهذا) الارتكاب (عن) دائرة (الايمان ولم يدخل) في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق) عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلد في النار) ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (وهو باطل لما سنذكره) بعد (والدرجة الثالثة أن يوجد) اثنان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي (المكي) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الايمان ولا يتم دونه) وهذا يفهم من سياقه في عدة مواضع منها قوله وان الايمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما الا بالآخر كالايمان ولا يوجدان معا الا بنفي ضدهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفى النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر شرط الايمان العمل والتقوى كما ان شرط الاعمال الصالحة الايمان وقال أيضا في تفسير قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فصارت الاعمال متعلقة بالايمان وهما الدين المكمل وقال أيضا في تفسير قوله تعالى يقولون بأفواههم ماليس في قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وان قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاثة فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة * والدرجة الثانية أن يوجد اثنان و بعض الثالث وهو القول والعقد و بعض الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل في الكفر بل اسمه فاسق وهو على منزلة بين المنزلتين وهو مخلد في النار وهذا باطل كما سنذكره * الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب المكي العمل بالجوارح من الايمان ولا يتم دونه

لانهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فاما أن يكون دليلا ان القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولا لا يحتاج الى عمل فهذا باطل (وادعى الاجماع فيه) وذلك فى قوله بعد ان أورد أثرا عن على رضى الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان فادخل أعمال الجوارح فى عقود الايمان وأيضا فان الامة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ماذكر فى عقود القلب فى حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لا يسمى مؤمنا وانه ان عمل بجميع ما وصف به الاسلام ولا يعتقد ما وصف الايمان انه لا يكون مسلما وقد أخبر نبى الله صلى الله عليه وسلم ان أمته لا تجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه) الذى ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحا وكقوله تعالى الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وكقوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أى غيره ودونه (لا من نفس الايمان) أى من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أى المكرر وهذا نقيض مطلوبه الذى هو اثبات كون العمل من الايمان وانه لا يتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أى اجماع الامة (فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم) ونصه أن الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كالايمان ولا يوجدان معا الا ينفى ضدهما وهو الكفر كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يكفر أحد الا بجحوده بما أقر به) ونص القوت الا بجحود ما أقر به وفى بعض نسخ الاحياء الا بعد جحوده لما أقر به قال العراقى أخرجه الطبرانى فى الاوسط من حديث أبى سعيد بلفظ لن يخرج أحد من الايمان الا بجحوده ما دخل فيه واسناده ضعيف اه قلت وهكذا هو فى الجامع الكبير للسيوطى والجحد والجحود يقال فيما ينكر باللسان لا بالقلب (وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر) ونص جميع ما شرحناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قول المرجئة والكرامية والاباضية ويدحض دعواهم فى أن الايمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل وهو رد على القائلين بالمنزلة بين المنزلتين الذين يقولون مؤمن وفاسق وكافر فلا يجعلون الفاسق مؤمنا وهو رد على الحشبية والحزمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون من أتى كبيرة خرج من الايمان وان أهل الكبائر كفار يحل قتلهم وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين فى المقالة المرجئة والمعتزلة قالت المرجئة ان الموحدين لا يدخلون النار وان عملوا الكبائر والفسوق لان ذلك لا ينقص ايمانهم وقالت المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن وان مات على صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لا محالة ولم يخرج منها خالدا مع الكفار ونقول ان الصواب فى ذلك أن الفاسق مؤمن لا يخرجه فسقه من الايمان وحكمه ولكن لا ندخله فى المؤمنين حقا فى الصديقين والشهداء وان أهل الكبائر قد استوجبوا الوعيد ودخول النار وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمح لهم بجوده الى آخر ما قاله ثم قال المصنف (والقائل بهذا) أى بما تقدم (قائل بنفس مذهب المعتزلة) ووارد على معتقدهم (اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال) من غير أن يأتى بعمل (فهل هو فى الجنة) أم لا (فلابد أن يقول) قائل هذا القول (نعم) هو فى الجنة اذ وجد عنده مسمى الايمان (و) لا يخفى ان (فيه حكما بوجود الايمان دون وجود) العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد فى النار) الاولى لترك العمل والثانية لارتكاب الكبيرة (فان قال نعم) يخلد فيها (فهو مراد المعتزلة وان قال لا) يخلد فيها كما هو مذهب أهل السنة (فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان) أى من ماهيته بحيث ينتفى بانتفائه (ولا شرطا فى وجوده) أى الايمان كما قاله بعض

وادعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل فى حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد جحوده لما أقر به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فهل هو فى الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد فى النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا فى وجوده

ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شئ من الاعمال الشرعية فنقول فاضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر أصلا * الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال ومات فهل يقول مات مؤمنا بينه و بين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد في النار ولم يشترط في حديث جبرائيل عليه السلام للايمان الا التصديق بالله تعالى وملائكته وكتبه واليوم الآخر كما سبق * الدرجة الخامسة أن يصدق بالقلب و يساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلا بد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الاظهر اذ لا مستند الا اتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

المبتدعة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجئة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي
ولا يقدم على شئ من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذا يقال له (فاضبط تلك المدة) التي وصفتها
بالطول (وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الايمان
وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر أصلا) أي لم يذهب اليه ذاهب مطلقا (الدرجة الرابعة)
من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشف له (قبل أن ينطق باللسان)
اقرارا وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو
يشتغل بالاعمال مات (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمنا بينه و بين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي
كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل الاقرار شرطا (لتمام
الايمان) لا لاجراء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا يلتفت اليه (اذ قال صلى الله
عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث
وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيلي وأبي الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل
رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة
ولاحقها جملة صلتها والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح)
أي ملآن (بالايمان فكيف يخلد) في النار وأيضا (لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام) المتقدم
ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن (بالله
تعالى وملائكته) وكتبه ورسله (واليوم الآخر) وبالبعث والحساب وبالقدر خيره وشره (كما سبق)
الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله
(وعلم وجوبهما) أي الكلمتين (ولكنه لم ينطق بهما) بلسانه لا سرا ولا اعلانا (فيحتمل أن يجعل امتناعه
عن النطق) بهما (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير
مخلد في النار) وذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه
وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجودا
بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذ لا مستند
الا اتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجبه أصل الوضع العربي
(أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقيده أهل
اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد
علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل و بين السكون والسكوت جناس
(تنبيه) قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تليها ثبوت ايمان فرعون
وهي مسئلة شديدة الاختلاف والتصادم وممن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من
فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكرت ذلك لانه قد سبق
لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه
نظرا الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوتي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني
رحمهما الله تعالى فانهما أنكرا أن يكون القول بايمان فرعون موجودا في كتب الشيخ محيي الدين

فاحتاجا الى التأويل المذكور ان صح وأنت خبير بان كلام الشيخ فى فتوحاته وفصوصه اذا جمع يجىء أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدس وقد ألف الناس فى هذه المسئلة قديما وحديثا وهم فى طرفى نقيض بل قال الامام أبو بكر الباقلانى ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ ابن حجر المكى فى التحفة انه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده ثم قال وبما تقرر علم خطأ من كفر القائلين باسلام فرعون لاننا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضرورى وان فرض انه مجمع عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود فى النار فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد فى النار وان دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم فى ذلك كلام كثير وممن شنع على الشيخ محيى الدين بذلك ابن المقرى صاحب الارشاد والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعى ومن المتأخرين ملا على القارى من الحنفية وممن ذهب الى تأييد كلامه شراح الفصوص الجندى والكازرونى والقيصرى والجامى وعلى المهايمى والجلال الدوانى وعبد الله الرومى والكازرونى كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربى قد رد عن الشيخ ما اعترض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجى رحمه الله تعالى وسماه الجاذب الغيبى وكان ممن يصرح بايمانه ولقد حكى لى بعض من أثق به من السادة أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باعتر الحضرمى حين وفد الى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام فاوض مع المذكور فى هذه المسئلة وان عدم ايمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام الى ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أخا فرعون فتنغص السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر لهم انى ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون ويثبته والمؤمنون اخوة فلم يتأذ من أخوة فرعون وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أى النطق اللسانى بالشهادتين (ركن) من الايمان (اذ ليس كلمتا الشهادة اخبارا عن القلب) أى عما فى القلب (بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام والاول أظهر) أى كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه وممن ذهب الى هذا القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا فى مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا به (وقد غلا فى هذا) أى فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المرجئة) من طوائف المبتدعة الذين من فضائحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فقالوا هذا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وهنا قد وجد الايمان غير انه عصى بامتناعه عن النطق (وسنبطل ذلك عليهم) قريبا (الدرجة السادسة أن يقول بلسانه) كلمتى الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق) بما جاء به الرسول (بقلبه) أى لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلا نشك فى ان هذا فى حكم الآخرة من الكفار وانه مخلد فى النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذى هو التصديق (ولا نشك فى انه) أى المذكور (فى حكم الدنيا التى تتعلق بالائمة) والخلفاء والملوك (والولاة) للامر من طرف الائمة يعد (من) جملة (المسلمين) لانه ليس لهم الا الظواهر والتصديق محله القلب (لان قلبه) الذى هو محل التصديق (لا يطلع عليه) لانه أمر غيب عنا وما كلفنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالامارات (وعلينا أن نظن به) احسانا (انه ما قاله) أى القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا وهو منطوع عليه فى قلبه) وهذا ظاهر (وانما نشك فى أمر ثالث وهو الحكم الدنيوى فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له فى الحال) الذى هو فيه (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أى يأتى بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتى) أهل العلم

في

وقال قائلون القول ركن اذ ليس كلمتا الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد آخر وابتداء شهادة والتزام والاول أظهر وقد غلا فى هذا طائفة المرجئة فقالوا هذا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم * الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك فى ان هذا فى حكم الآخرة من الكفار وانه مخلد فى النار ولا نشك فى أنه فى حكم الدنيا الذى يتعلق بالائمة والولاة من المسلمين لان قلبه لا يطلع عليه وعلينا ان نظن به انه ما قاله بلسانه الا وهو منطوع عليه فى قلبه وانما نشك فى أمر ثالث وهو الحكم الدنيوى فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بان يموت له فى الحال قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفتى

في حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أى موت ذلك القريب الذى ورثته وانما كنت مسلما باللسان فقط (والميراث الآن فى يدى فهل يحل لى) أخذه والتصرف فيه (بينى و بين الله) أم لا (أو نكح مسلمة) وهو يتستر بالاسلام (ثم يصدق) أى يحل التصديق فى قلبه (هل تلزمه اعادة النكاح) أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) فى الجواب (أحكام الدنيا منوطة) أى معلقة (بالقول الظاهر) الذى هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهرا و باطنا) فعلى هذا له أخذ الميراث وابقاء المسلمة على النكاح الاول بالنظر الى الدنيا و بالنظر الى الآخرة (و يحتمل أن يقال) انما (يناط بالظاهر) اذا أفتى (فى حق غيره لان باطنه غير ظاهر لغيره) محجوب عنه (و) ان (باطنه ظاهر له فى نفسه) بدرك ما انطوت عليه (بينه و بين الله تعالى والاظهر) فى المقام وان كان الاول ظاهرا كذلك (والعلم عند الله تعالى) أتى بهذه الجملة تبركا وتبريا من علمه الى علم الله تعالى أى علمه محيط بكل شئ وهذا نظير ما يقول المفتى فى آخر جوابه والله أعلم فيكل علمه الى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول فى دين الله ما ليس مطابقا لما هو فى نفس الامر (انه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لانه لم يأخذه بحق القرابة فى الحقيقة ولا توارث مع اختلاف الملل (و يلزمه اعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والاول ما أجازه الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن اليمان العبسى حليف بنى عبد الاشهل (رضى الله عنه) من خيار الصحابة وزهادهم ولاه عمر المدائن وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوما (لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضى الله عنه) مع جلالة قدره (كان يراعى ذلك فلا يحضر) جنازة (من مات بالمدينة اذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه) خشية أن يكون منافقا (والصلاة) على الجنازة (فعل ظاهر فى الدنيا وان كان من العبادات والتوقى عن الحرام) والشبهات (أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة) أى حكمه كحكمها فان قيل الاسلام هو الانقياد الظاهر كما سبق والرجل المذكور قد ثبت له ذلك فيجوز الميراث نظرا الى الظاهر وليس هو من أحكام الايمان فيكون مناقضا لقول الفقهاء الارث حكم الاسلام والجواب ما أشار اليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذى أوردناه (مناقضا) ومخالفا (لقولنا) معاشر الفقهاء (ان الارث حكم الاسلام وهو) أى الاسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام التام) المعتبر عندهم (ما يشمل الظاهر و) يعم (الباطن) فهذه الملاحظة اذا خالف الباطن الظاهر وعمل بهذه المخالفة تشبثا بالظاهر يكون مؤاخذا عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية ظنية) وليس فى كلها ما يجب القطع به لانها (تبنى على ظواهر الالفاظ) وما توجبه بحسب الوضع اللغوى (و) على (العمومات) الواردة فى الصيغ من الاشتراك فى الصفات (و) على (الاقيسة) بأنواعها والقياس عند أهل الاصول الحاق معلوم بمعلوم فى حكمه لمساواة الاول للثانى فى علة حكمه (فلا ينبغى أن يظن القاصد) للتحصيل (القاصر فى العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظر وبين القاصد والقاصر جناس (ان المطلوب فيه القطع) والجزم على اليقين (من حيث جرت العادة) واطردت (بايراده فى فن الكلام الذى يطلب فيه القطع) لان الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهى لا تثبت الا بالدلائل القطعية (فما أفلح من نظر الى العادات) المألوفة (والمراسم) الظاهرية (فى العلوم) وهنا مسائل مهمة ينبغى التنبيه عليها منها اتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق أن يعتقد انه متى طولب به أتى به فان طولب به ولم يقر فهو كفر عناد و بهذا فسروا ترك العناد وقالوا هو شرط ومنها على القول بأن مسمى الايمان التصديق بالقلب كما هو قول الاشعرى والماتريدى أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم اليه فى تحقق الايمان أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقا كترك كل من سجود الصنم وقتل نبى أو استخفاف به و بالمصحف والكعبة وكذا المخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وانكاره بعد العلم بانه مجمع عليه وقيد الامام

و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت والميراث الآن فى يدى فهل يحل لى بينى و بين الله تعالى أو نكح مسلمة ثم صدق بقلبه هل تلزمه اعادة النكاح هذا محل نظر فيحتمل أن يقال أحكام الدنيا منوطة بالقول الظاهر ظاهرا و باطنا و يحتمل أن يقال تناط بالظاهر فى حق غيره لان باطنه غير ظاهر لغيره و باطنه ظاهر له فى نفسه بينه و بين الله تعالى والاظهر والعلم عند الله تعالى انه لا يحل له ذلك الميراث و يلزمه اعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضى الله عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضى الله عنه كان يراعى ذلك منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه والصلاة فعل ظاهر فى الدنيا وان كان من العبادات والتوقى عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم طلب الحلال فريضة بعد الفريضة وليس هذا مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو الاستسلام بل الاستسلام التام هو ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الالفاظ والعمومات والاقيسة فلا ينبغى أن يظن القاصر فى العلوم أن المطلوب فيه القطع من حيث جرت العادة بايراده فى فن الكلام الذى يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر الى العادات والمراسم فى العلوم

النووى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترك فى معرفته الخاص والعام لا كانكار ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله ابن حجر فى التحفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم لم يشترطوا فيه سوى القطع فى الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بثبوته قطعا لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج ويتمادى اهـ ومما لا يعرفه الا الخواص من المجمع عليه حرمة نكاح المعتدة للغير وما اشتبه أو منكره تأويل غير قطعى البطلان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال الاسفرايني فاذا وجد شئ من الاخلالات السابق ذكرها دلنا على ان التصديق الذى هو الايمان مفقود من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جمع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض هذه الامور التى تعمدها كفر قد توجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها المقطوع به فى تحقيق معنى الايمان أمور الاول انه وضع الهى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعملا ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو شقاوة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثانى ان التصديق بما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من الوحدانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه * والامر الثالث انه قد اعتبر فى ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وكالانقياد الى قبول أوامره ونواهيه الذى هو معنى الاسلام وقد اتفق الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتبار هذه الامور التصديق والاقرار وعدم الاخلال بما ذكر أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذى هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفائها لانتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزؤه الذى هو التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبرت جملتها ووضع بازائها لفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار خلافه فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول فقد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالغا حد العلم والا فالجزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أو لا لموجب كاعتقاد المقلد وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لانتفائها مع وجود التصديق بجملة القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم الشرعى فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفى عند انتفائها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الفرض ان عند انتفائها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان الاستدلال الذى به يكتسب التصديق القلبى ليس شرطا لصحة الايمان على المختار حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه المعتزلة ونقل عن أبى الحسن الاشعرى وقال أبو القاسم القشيرى هو افتراء عليه وقيل أن يرى مقلد فى الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام فى الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد مثلا أن يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا خلقهم وخلق كل شئ ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسينا الظنه بهم وتعظيما لشأنهم عن الخطا فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذى هو وسيلة اذ

لا

لامعنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان فيه حفظه ومما يدل أيضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف ولات حال استدلال أولموافقة بعضهم بعضا بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وتجويز حملهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها والله التوفيق ومنها اختلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول أو تمامه على قول آخر اهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقيل بالاول وهو مدفوع أولا بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وسلم وماجاء به كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده والاهيته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه الباقلاني فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلابد في تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام وانما قلنا انه لابد مع المعرفة من الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر في الآثار على الوجه المؤدي الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا قال السعد في شرح المقاصد اعلم أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعيا كفى ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجب لاجله وبالله التوفيق ومنها أن الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل

لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذى هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا فى الايمان وثبوت اعتبارهما له بهذا الوجه على انهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثانى هو الاوجه اذ فى الاول يلزم نقل الايمان من المعنى اللغوى الى معنى آخر شرعى وهو بلا دليل يقتضى وقوعه منتف لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثر فى الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان وعدم تحقق الايمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئيتهما لمفهومه شرعا لجواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوى واذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذى هو ضد الايمان والله أعلم ثم عاد المصنف الى ماسبق الوعد به آنفا من رد شبه المعتزلة والجهمية وقال (فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة) والفرقتان من فحول المتكلمين ومالم يعرف أصل ماتعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتمييز الباطل من الحق ولذا قال (وما حجة بطلان قولهم) فبينوا لنا ذلك فأشار الى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه اذا حقق النظر فيه ذهب أى فالذى تمسكوا به (عمومات) وردت فى آى من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصى) بناء على ان المعصية لا تضر الايمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعلوه أصيلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) فى سورة الجن (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا) أى نقصا على طريق الظلم (ولارهقا) أى عسرة وكلفة (ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون) أى الوادون لله بحسن اخلاصهم ووجه الدلالة قصر من اتصف بالايمان على الصديقين (ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أى جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (الى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (وقلنا ما نزل الله من شئ) ان أنتم الا فى ضلال كبير قال القاضى وفى قوله ألم يأتكم نذير توبيخ وتبكيت وقوله فكذبنا أى كذبنا الرسل وأفرطنا فى التكذيب حتى منعنا النبوة والارسال رأسا وبالغنا فى نسبتهم الى الضلال (و) وجه الدلالة ان (قوله كلما ألقى عام) مستغرق لجميع من ألقى (فينبغى أن يكون كل من ألقى فى النار مكذبا) كما هو ظاهر (ولقوله) تعالى (لا يصلاها) أى لا يجد حرها أولا يلزمها مقاسيا شدتها (الا الاشقى) الكافر فان الفاسق وان دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذى كذب وتولى وهذا) فيه (حصر) أى الذى كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذى يصلاها لا غير (واثبات ونفى) ولو قال ونفى واثبات لصح أيضا (ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أى من خوف يوم القيامة قالوا (والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى) والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس (والله يحب المحسنين وقال) الله (تعالى انا لا نضيع أجر من أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم فى ذلك) كله (فانه حيث ذكر الايمان فى هذه الآيات) وهى الآية الاولى والتى بعدها جاء فيهما ذكر الايمان تصريحا وأما فى الاخيرة واللتان قبلها فتلويحا فانما (أريد به الايمان مع العمل) بالاركان وهو شرط كماله (اذ) قد (بينا) آنفا (أن الايمان قد يطلق و يراد به الاسلام وهو) الاستسلام الباطن الذى هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذى صرنا اليه من أن المراد بالايمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) صح ورودها (فى معاقبة العاصين) والمذنبين (و) أخبار أخرى فى (مقادير العقاب) مما يتلى فى كتب أهل السنة متونا وشروحا (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصى لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ فقوله كلما ألقى فيها فوج عام. فينبغى أن يكون كل من ألقى فى النار مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفى ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم فى ذلك فانه حيث ذكر الايمان فى هذه الآيات أريد به الايمان مع العمل اذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة فى معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من

النار

من

من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا (فكيف يخرج اذا لم يدخل) أى كيف يتصور الخروج من شئ الا بعد الدخول فيه أو الاخراج الا بعد الادخال على اختلاف الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به) أى يكفر به ولو بتكذيب نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) فصير مادون الشرك تحت امكان المغفرة فمن مات على التوحيد غير مخلد فى النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ماعساه أن يرتكب (والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام) الى كبيرة وصغيرة ففيه تجويز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله فى تجويز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا وتخصيصه بالكفر تحكم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى الا ان الظالمين فى عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار) والمراد بالسيئة فى مقابلة الحسنة أعم من أن تكون صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة فى الآى السابقة (فى معارضة) أى مقابلة (عموماتهم) التى تمسكوا بها (ولابد من تسليط التخصيص) فى تلك العمومات فانه مامن عام الا وقد خص (و) لابد من (التأويل على الجانبين لان الاخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم منها ماأخرجه البخارى فى الصحيح من حديث أنس رفعه ليصيبن أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتى للمصنف ذكر عدة أحاديث فى تعذيب العصاة فى آخر الكتاب عند ذكر الموت نتكلم عليها ان شاء الله تعالى (بل قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ربك حتما مقضيا (كالتصريح فى ان ذلك) أى الورود (لابد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد وبهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وبعضهم فسر الورود بالدخول كما فى حديث جابر رفعه وزاد لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار لضجيجا من بردهم ثم ننجى الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائى فى الكنى والبيهقى وغيرهم وهو حسن (و) أماما تمسكوا به من (قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى) فانما (أراد به) أى بالاشقى (من جماعة مخصوصين) فانه صيغة أفعل التفضيل (اذ أراد بالاشقى شخصا معينا أيضا) هو أمية بن خلف كما يفهم من سياق البغوى (و) أما ماتقدم من الاستدلال (من قوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أى فوج من الكفار) وفى تفسير القاضى جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أى التى ذكرت (وقع للاشعرى) الامام أبى الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وان هذه الالفاظ) التى وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم اذا اقتضاه اللفظ ترك التفصيل الى الاجمال ويختلف العموم بحسب المقامات ومايضاف اليها من قرائن الاحوال قال القطب الشيرازى فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه يزاد ماعليه فيقال متى ما لان زيادتها تؤدى بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم الى معنى عام كما ينقل المعنى ويغيره اذا دخلت على ان وأخواتها ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها شرع فى ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فشبهتهم) التى وقعوا فيها فى تأسيس أصلهم الذى عليه بنوا مذاهبهم وتمسكوا بآى من القرآن منها (قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن

من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ألا ان الظالمين فى عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار فهذه العمومات فى معارضة عموماتهم ولابد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردها كالصريح فى أن ذلك لابد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى أراد به من جماعة مخصوصين أو أراد بالاشقى شخصا معينا أيضا وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها أى فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع للاشعرى وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وان هذه الالفاظ يتوقف فيها الى ظهور قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى و) كذا (قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين وعملوا الصالحات و) كذا (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) كذا (كل آية ذكر الله عزوجل العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان) فانها متمسكهم في جعلهم الاعمال شرطا في صحة الايمان كما ان قوله ومن يعص الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم في تخليد صاحب الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ماسوى الشرك) قال ملا علي في شرح الفقه الاكبر ذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز أن يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم وأجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراده القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الاول ان تجتنبوا أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لايجوز العقاب على ماعدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيآتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل يقدر فيه استثناء المشيئة أي نكفر عنكم سيآتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبدالله السغدي انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر اه قلت ماقدر الاستثناء الا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حملت الكبائر على عمومها لما صح الاستثناء للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص ان الله لايغفر أن يشرك به الآية وأيضا يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة بكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن المعلق عليه تكفير السيآت هو الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضا ولا خلاف أنها لاتكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى أن حمل كبائر ماتنهون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد اذ البلاغة تقتضي ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق مدلول الآية تكفير الصغائر لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث مخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف ماعدا كفر الكافرين كما يشير اليه قوله كبائر ماتنهون عنه والمعنى ان تجتنبوا كبائر المنهيات نكفر عنكم سيآتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت وسائر الاحاديث الواردة في المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه) الصلاة (والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مرارا فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لايخلد في النار (وقوله تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا) فاذا كان الايمان عملا بالوجه الذي قررناه (فكيف يضيع سبحانه (أجر أهل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة) كما يزعمون (و) أما (قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا) فالمراد منه (أي) يقتل مؤمنا (لايمانه وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب) فلم يبق لهم تعلق بظواهر الآي وكشف لك وجه التأويل فيها وحملها على مقتضى ماذهب اليه أهل السنة *(تنبيه)* في بيان حكم أهل الاهواء في الاجماع والاختلاف وبيان انه لاطاعة لهم ولانصح

وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم قال ثم ننجي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وكل آية ذكر الله عزوجل العمل الصالح فيها مقرونا بالايمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ماسوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وقوله تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا وقوله تعالى ان الله لايضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أجر أهل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا أي لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادى فى كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا
على أن المعتزلة والنجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والجمعة لااعتبار بخلافهم فى
مسائل الفقه وان اعتبر خلافهم فى مسائل الكلام فذا قول الشافعى رضى الله عنه فى أهل الاهواء
وكذلك رواه أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الاوزاعى ومحمد بن جرير الطبرى باسناد عن سفيان
وحكاه ابن جرير أيضا باسناده عن أبى سليمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب
أبى حنيفة وحكاه أبو ثور فى أصوله عن جميع الائمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر
ابن عبد العزيز والشعبى والنخعى ومسروق وعلقمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضى
والزهرى وأقرانهم واختلف فقهاء الائمة فى قبول شهادة أهل الاهواء فقال مالك بابطال شهادات المعتزلة
وسائر أهل الاهواء وقال الشافعى وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الاهواء الا النظامية فانهم يرون
الشهادة بالزور وأشار فى كتاب القياس الى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الاصح على قياس
مذهبه وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الاهواء فان أهل السنة والجماعة مجمعون على أن
أهل الاهواء المؤدية الى الكفر لاتصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعلونه من صلاة وصوم وزكاة وحج
لان الله تعالى أمر عباده بايقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن
يرى بها التقرب الى الله تعالى مع اعتقاد صفة الاله على ماهو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من
لايعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لاعتقادهم فيه خلاف ماهو عليه فى عدله
وحكمته وليس شئ من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه الى التقرب به
الا طاعة واحدة وهى النظر والاستدلال الواقع من المكلف عند توجه التكليف عليه فانه قبل نظره
واستدلاله لايكون عارفا بالله تعالى فلا يصح منه التقرب الى الله عز وجل لانه أمر بها وما بعدها من
العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل الا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب اليه وأهل البدع
خارجون عن معرفة الله وطاعته نخرجوا من أجل ذلك عن الايمان وعن عمار أهل الاسلام والحمد لله
على العصمة من البدعة وقال أيضا فى الكتاب المذكور اعلم أن أصحابنا وان أجمعوا على تكفير المعتزلة
والغلاة والخوارج والنجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم فى عقود البياعات
والاجارات والرهون وسائر المعاوضات دون الانكحة ومواريثهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحل شئ
من ذلك الا المواريثة ففيها خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال مالهم لاقربائهم من المسلمين لان قطع الميراث
بين المسلم والكافر انما هو فى الكافر الذى لايعد فى الملة ولان خلاف القدرى والجهمى والنجارى
والمجسم لاهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعى وأبو حنيفة
على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من
أهل الاهواء دون الكافر الخارج عن الملة بجحده بالله عز وجل أو رسوله أو بكتابه ومنهم من قال ان
حكم أهل الاهواء حكم المرتدين لايرثون ولا يورثون وحكى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين
انهم قالوا بتوريث المسلم من أهل الاهواء ولاعكس وكذلك قالوا فى المسلم الكافر والى هذا ذهب اسحق
ابن راهويه ورواه هو باسناده عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب
وانهم قالوا الاسلام يزيد ولاينقص وقال قوم من التابعين لايرث من أهل الاهواء ولا يرث بعضهم من
بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر
صنفا آخر منهم فهما ملتان لاتوارث بينهما وبه قال الزهرى وربيعة والنخعى والحسن بن حى وأحمد
ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الاهواء لاهل بدعتهم فلا يورث وكذلك قالوا فى مال المرتد اذا مات انه
لاهل الدين الذين ارتد اليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق فى الطفل اذا ولد بين أبوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فمات أحد الابوين فنهم من قال حكمه فى الميراث حكم المسلم منهما فى الميراث وفى سائر الاحكام والى هذا ذهب شريح والحسن والنخعى وعمر بن عبد العزيز والشافعى وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار فى هذا الباب بموت الاب دون الام وكذلك حكم الطفل بين الكافرين اذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالاب وكان الطفل فى دينه وفى سائر أحكامه لان النسب معتبر به دون الام وقال آخرون باعتبار حكم الطفل باسلام الام وتوبتها عن البدعة دون الاب فيكون حكمه تابعا لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها فى الرق والحرية وبالله التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرت آنفا (الى أن الايمان حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر عن السلف) الصالحين (قولهم) أى صح عنهم انهم قالوا (الايمان عقد وقول وعمل فما معناه) بينوا لنا اما تحقيق معتقد السلف فى الايمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادى أن الذين قالوا ان الايمان بالقلب واللسان وسائر الاركان فهم خمس فرق احداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة الامامية والرابعة المعتزلة والخامسة الخوارج فاما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم فى حقيقة الايمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم الى أن قال ومنهم من قسم الايمان على أنواع فاعلى الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب الحديث وفقهائهم مثل مالك والشافعى والاوزاعى وأهل المدينة وأهل الظاهر وأحمد واسحق وسائر أئمة الحديث وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبى وأبو العباس القلانسى وأبو على الثقفى وأبو الحسن الكبير الطبرى اهـ قلت والى هذا ميل صاحب القوت وعباراته دالة عليه وقال وقد روى ذلك مفصلا فى حديث على رضى الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان ثم قال فادخل أعمال الجوارح فى عقود الايمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول الى السلف وصح قول المصنف واشتهر عن السلف واشار الى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم) التكميل يستعمل فى الذوات والصفات وكل الشئ تمت اجزاؤه وكله وأكمله والتتميم تكميل الاجزاء (كما يقال الرأس واليدان من الانسان) أى من جملة أجزاء الانسان (ومعلوم) بالبديهة (انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس) لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان (ولا يخرج عنه) أى عن كونه انسانا (بكونه مقطوع اليد) أو اليدين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات) التى يؤتى بها فى الركوع والسجود (والتكبيرات) التى يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من الصلاة) أى من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقا (فالتصديق بالقلب) نسبته (من الايمان كالقلب من وجود الانسان) أشار بذلك الى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الايمان (بعدمه) كما ينعدم الانسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كالاطراف) من الانسان حيث لا ينعدم الانسان بعدمها (وبعضها) أى الطاعات (اعلى من بعض) كما ان بعض الاطراف من الانسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضا كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف وله اطناب وله عمود فى باطنه فالفسطاط مثل الايمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هى الاطناب التى تمسك ارجاء الفسطاط والعمود الذى فى باطن الفسطاط مثله كالتصديق لا قوام للفسطاط الا به فقد احتاج الفسطاط اليهما جميعا اذ لا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعا (وقد قال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن) قال العراقى متفق عليه من حديث أبى هريرة قلت وفيه زيادة عندهما وهى ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذى وابن

فان قلت فقد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد أن يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان من الانسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالرأس من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف بعضها أعلى من بعض وقد قال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن

ماجه

ماجه وزاد عبد الرزاق وأحمد ومسلم فى روايتهم ولا يغل أحدكم حين يغل وهو مؤمن فايا كم وايا كم وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد والطبرانى فى الكبير والحكيم الترمذى والبيهقى عن عبد الله بن أبى داود والطبرانى أيضا فى الكبير عن عبد الله بن مغفل وفى الاوسط عن على وقال ابن عدى فى الكامل رواه على بن عاصم بن على الواسطى عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كنز عن ابن عياض عن أبى هريرة وعلى ليس بشئ وهذا لا أعلم أحدا يرويه عن شعبة بهذا الاسناد غير على بن عاصم وأورده فى ترجمة بقية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبى الزناد عن الاعرج عن أبى هريرة قال الاعرج سمعت من أبى سلمة بن عبد الرحمن ان أباهريرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهب نهبة الحديث وهذا من حديث شعبة عن أبى الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية وذلك لانه لا يحفظ لشعبة عن أبى الزناد شئ ويقال ان فى أصل بقية هذا الحديث نا شعبة عن أبى الزناد فقيل كان فى كتابه نا بعد عن أبى الزناد فصحفوا عنه فقالوا شعبة عن أبى الزناد اه وأخرجه أبو نعيم فى الحلية عن أبى هريرة وزاد بعد قوله وهو مؤمن ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فاذا تاب عاد اليه وأخرجه البزار والطبرانى فى الكبير والخطيب فى التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبى هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فاذا تاب تاب الله عليه وعند الطبرانى فى الاوسط عن أبى سعيد بلفظ فاذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم وأبو داود والنسائى عن أبى هريرة وبعد قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن حميد والحكيم الترمذى وسمويه وابن الضريس عن أبى سعيد والحكيم الترمذى عن عائشة وذكر ابن عدى فى الكامل فى ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبيد الله التميمى عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة قال خطبنا على بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورده فى ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه شعبة عن الحكم عن ابراهيم بهذا الاسناد وأورده فى ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابة ما اعتقدوا) رضى الله عنهم (مذاهب المعتزلة) بل ولا ذهب فهمهم (فى الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهاب والغل وان وجد فى بعض رواياته لفظ الخروج والنزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدقا وغير مؤمن (ايمانا تاما) بشروطه (كاملا) بالورع والمخافة وهذا (كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف) كاليدين والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أى ليس له الكمال الذى وراء حقيقة الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كامل الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان كمال الخوف والورع اذ الامة مجمعة ان أهل الكبائر ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لان النبى صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحى لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد وايجاب الاحكام *(تنبيه)* قال الفخر الرازى الاعمال خارجة عن مسمى الايمان والقائلون بانها داخلة تحت اسم الايمان اختلفوا فقال الشافعى رحمه الله الفسق لا يخرج عن الايمان وهذا فى غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما لمجموع الامور فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع اذ المجموع ينتفى بانتفاء جزئه فوجب أن ينتفى الايمان وأما المعتزلة والخوارج فأصلهم مطرد لنا ان الاعمال عطف على الايمان فى غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير المعطوف عليه ولانه شرط لصحة الاعمال كما فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب باسم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التغاير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فزع أعداء الله تعالى

والصحابة رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة فى الخروج عن الايمان بالزنا ولكن معناه غير مؤمن حقا ايمانا تاما كاملا كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان أى ليس له الكمال الذى هو وراء حقيقة الانسانية

عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت انه لااله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم يونس عليه السلام آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنابه مشركين وتشبثهم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد بهذا الايمان التصديق أيضا غيران المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة الا أنها سميت ايمانا مجازا اما لانها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان شرط جوازها وسبب قبولها أولدلالتها على الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالاجماع فانهم ما جعلوا الايمان اسما لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذا فى الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجملة على كل فرد من أفراد الجملة مجاز واذا كان الاسم مجازا كان حمله على ماذكرنا أحق لما فيه من مراعاة معنى اللغة والله أعلم *(مسئلة)* ثانية من المسائل الثلاث فى بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق السلف) رحمهم الله تعالى (على ان الايمان يزيد وينقص) وفسروه بانه (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يتزايد فى نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) أى لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصى اذ التصديق فى الحالين على ماقبلهما وهذا يخالف ما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلى وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضى الله عنهم ومن التابعين كعب الاحبار وعروة وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الائمة الشافعى وأحمد واسحق كما رواه اللالكائى فى كتاب السنة واليه ذهب البخارى فقال فى أول كتاب الايمان وهو قول وعمل يزيد وينقص بل روى عنه بسند صحيح انه قال لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فما رأيت أحدا يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو منصور الماتريدى ومن الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه هذا هو المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كما فى رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث ورأيت فى الاسماء والصفات لابى منصور البغدادى نقل عن الاشعرى فى مقالاته عن أبى حنيفة مانصه وقال ان الايمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكى غسان وجماعة من أصحاب أبى حنيفة عنه انه يزيد ولا ينقص اﻫ نص مقالات الاشعرى وهذا الذى حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك ولكن لم يشتهر فى المذهب وقد شرع المصنف فى تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف) الصالحون (هم الشهود العدول) لاخبار وردت فى ذلك منها خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم وقد أثنى عليهم الله سبحانه فى مواضع من كتابه العزيز منها قوله رضى الله عنهم ورضوا عنه ومنها واتبعوهم باحسان (ومالاحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذى قالوه ورأيهم الذى رأوه (عدول) أصلا وبين العدول والعدول جناس تام (فما ذكروه) وذهبوا اليه (حق) ثابت لا ننكره (وانما الشأن فى فهمه) أى فهم ماقالوه وحمله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازى الخلاف مبنى على أخذ الطاعات فى مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما نقل عن المحدثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثانى لا لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصى وسيأتى البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من أجزاء الايمان) التى تتركب منها ماهيته (و) لا من (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق الا به كما هو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه ويزيد به) اذا وجد معه وينقص اذا انعدم (والزائد

موجود

(مسئلة) فان قلت فقد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فاقول السلف هم الشهود العدول ومالاحد عن قولهم عدول فما ذكروه حق وانما الشأن فى فهمه وفيه دليل على ان العمل ليس من أجزاء الايمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد

موجود والناقص موجود) وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه) لانه جزؤه الذي تتم به انسانيته (بل يقال يزيد بلحيته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن والجمع لحى مثل سدرة وسدر (وسمنه) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حدها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد بالآداب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصول هي أركانها وزوائد هي متمماتها ولكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الايمان له وجود) في حد ذاته (ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان) ويفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات والحنفية لا يمنعون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فالاشكال) باق لم يندفع و(قائم في ان التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) ويتبعض ويتجزأ (وهو خصلة واحدة) والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول اذا تركنا المداهنة) أي المسالمة والمصالحة (ولم نكترث) أي لم نبال (بتشغيب من تشغب) أصل الشغب) تهييج الشر يقال شغب القوم وعليهم وبهم شغبا من باب نفع (وكشفنا الغطاء) أي الستر عن وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسئلة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه (الاول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوي كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أي بعقد القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير ممن يعتقد صلاحه (من غير) حصول (كشف) له في سر من أسراره بل (و) من غير (انشراح صدر) لما يلقى اليه من الامور المتعلقة به (وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان ربما يظن من ذكر العوام ان المراد بهم السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المشتغلون بالعلوم الظاهرة ممن لم يكشف لهم من أسرار الحق شئ فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كايمانهم بل ربما كان بعض السوقة اذا ألقي اليه شئ من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء بمعزل عنه لما نشأ في طباعهم من تحصيل علومهم العجب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما يلقى اليه حسبما ألفه من طبعه من مناقضة ومنع ورد وابطال كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الا الخواص) من الناس المستثنون من هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحلية الوقار والسكينة وأنعم عليهم بأنواع اللطائف وهذا السياق من المصنف يؤيد القائلين بصحة ايمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده وقد تقدم الكلام على هذه المسئلة قريبا (وهذا الاعتقاد عقدة) أي بمنزلة عقدة (على القلب تارة تشتد ويقوى وتارة يضعف ويسترخي) ثم ضرب له مثلا في الشاهد فقال (كالعقدة على الخيط مثلا) فانه مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أيها السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أي شدته (في عقيدته) السخيفة (التي لا يمكن نزعها) واخراجها (منه بتخويف) وتهديد (وتحذير) من النكال به (ولا بتخييل) وتصوير للعقائد الحقة له (و) لا بزجر (وعظ) ونصيحة باللين والاستمالة (ولا بتحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعتزلة والخوارج والرافضة وهذا مشاهد ان حادثتهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أي ادخال الشك عليه (بأدنى كلام) وأقرب ايهام (ويمكن استنزاله عن) عصم (اعتقاده بأدنى استمالة) وتخييل (أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أي فيما عقده بقلبه (كالاول) أي كالمتصلب في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المضي فيه (كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا (فزادتهم ايمانا)

يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة فاقول اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من تشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه (الاول) أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو ايمان العوام بل ايمان الخلق كلهم الا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبره باليهودي وصلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا بتخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذلك النصراني والمبتدعة وفيهم من يمكن تشكيكه بادنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع انه غير شاك في عقده كالاول ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضا والعمل يؤثر في

 نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال تعالى فزادتهم ايمانا

وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى في بعض الاخبار والايمان يزيد وينقص

وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لايدركه الامن راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه عملا مقبلا أوساجدا لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسيأتي هذا في ربع المنجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد ظن بعض الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون انه لاعالم الا عالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض

أي السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فيها الى ايمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم) وفي المدثر ويزداد الذين آمنوا ايمانا وفي آل عمران فاخشوهم فزادهم ايمانا وفي الاحزاب ومازادهم الا ايمانا وتسليما (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (في بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص) قال العراقي أخرجه ابن عدي في الكامل وأبو الشيخ في كتاب الثواب من حديث أبي هريرة وقال ابن عدي باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب الملحمي يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء اهـ قلت ونص القوت وروينا في حديث واثلة بن الاسقع الايمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لاتحصى كثرتهم اهـ وأخرجه ابن عدي في الكامل في ترجمة معروف بن عبد الله الخياط الدمشقي قال حدثنا واثلة بلفظ الايمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قولا بلا عمل ثم قال هو منكر والحمل فيه على معروف اهـ وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية وهو عند الحاكم بلفظ ابن عدي الذي سقناه فالذي تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وظاهر سياق القوت يقتضي انه موقوف على واثلة رضي الله عنهم وروى أبو اسحق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يارسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات في القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اضدادها وهي المعاصي (وهذا) المقام (لايدركه الامن راقب أحوال نفسه) أي تأمل فيها بالمراقبة (في أوقات المواظبة) أي الملازمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (و) ذلك بحصوله (في التجرد) أي الانفراد (لها) أي للعبادة (بحضور القلب) وانشراح الصدر (مع أوقات الفتور) أي الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاوقات) فتتضح له حقائق الاحوال وتنحل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القلبي (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتردعه (بالتشكيك) أي بادخال الشك عليه (بل من يعتقد في اليتيم) وهو فاقد الاب (معنى الرحمة) أي رقة القلب (اذا عمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمسح رأسه) من ورائه الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحس (تأكيد الرحمة و) وجد في نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل وكذلك معتقد اذا عمل بموجبه) بفتح الجيم (عملا) تاما (مقبلا) على غيره (أوساجدا لغيره) أي خاضعا على هيئة الساجد (أحس) أي أدرك في الحين (من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الجيدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها فيؤكدها ويزيدها) وينميها كما تنمو الشجرة بسقي المياه (وسيأتي هذا) البحث (في ربع المنجيات والمهلكات) لشدة تعلقه بهما (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر و) وجه تعلق (الاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق) عالم (الملك) بضم الميم (بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة) من المحسوسات الطبيعية (المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب) المختص (المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم الملكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحس (وللطف الارتباط ورقته بين العالمين) الملك والملكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون انه) لا أصل لعالم الملكوت وقالوا (لاعالم الا عالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامرين) ووفي ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج ورقت الخمر * وتشابها وتشاكل الامر

فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر)

وقال المصنف فى القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو خاتمة الكتاب استطرد فيه ذكر بعض كلمات الصوفية وما يرد عليها و يجاب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا فى آخره وهذه مزلة قدم فان من ليس له قدم راسخ فى المعقولات ربما يتميز له أحدهما عن الآخر فينظر الى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق فيظن انه هو فيقول أنا الحق وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك فى ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر فى مرآة انطبعت فيها صورة متلونة فيظن ان تلك الصورة صورة المرآة وان ذلك اللون لون المرآة وهيهات بل المرآة فى ذاتها لا لون لها وشأنها قبول صور الالوان على وجه يتخايل الى الناظرين الى ظاهر الامور ان ذلك هو صورة المرآة حقا حتى ان الصبى اذا رأى انسانا فى المرآة ظن ان الانسان فى المرآة فكذلك القلب خال عن الصور فى نفسه وعن الهيآت وانما هيآته قبول معانى الهيآت والصور والحقائق فما يحله يكون كالمتحد به لانه تحقيقا ومن لا يعرف الزجاج والخمر اذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما فتارة يقول لا خمر وتارة يقول لا زجاجة كما عبر عنه الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال فى مشكاة الانوار ما نصه ولا يبعد ان يفجأ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التى ترى فى المرآة هى صورة المرآة متحدة بها او يرى الخمر فى الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال وساق البيتين المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح و بين ان يقول كانه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اه (ولنرجع الى المقصود فان هذا) الذى ذكرناه (اعتراض) أى كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذى نحن بصدده (ولكن بين العلمين أيضا اتصال وارتباط) كما بين العالمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تتسلق) أى تتطلع بخفية (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أى يحبس (عنها بالتكلف) الشديد (فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلا كلا بل ران على قلوبهم الآية) هكذا أورده صاحب القوت فى باب الاستثناء فى الايمان الا انه قال ان الايمان يبدو وان النفاق يبدو من غير لام فيهما وقال فاذا انتهك المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروى بوجه آخر قال ان الايمان يبدو لمظة بيضاء فى القلب فكلما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق يبدو لمظة سوداء فكلما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله وأيم الله لو شققتم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض ولو شققتم عن قلب منافق لوجدتموه اسود قال السيوطى فى الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك فى الزهد وابن أبى شيبة فى المصنف وأبو عبيد فى الغريب ورستة فى الايمان والبيهقى واللالكائى فى السنة والاصبهانى فى الحجة قلت ومن طريق أبى عبيد أخرجه اللالكائى فى كتاب السنة مختصرا وساق سنده من طريق دعلج بن أحمد حدثنا على بن عبد العزيز قال قال أبو عبيد فذكره وقال الاصمعى مثل النكتة أو نحوها وفى كتاب الحلية فى ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد عن على رضى الله عنهما (الاطلاق الثانى ان يراد به) أى الايمان (التصديق) الجازم (والعمل جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثانى مفهوم الاسلام وهذا التغاير فى المفهومين لا يورث انفكاك

عبر عنه فقال رق الزجاج ورقت الخمر وتشابها فتشاكل الامر فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر ولنرجع الى المقصود فان هذا العالم خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة الى ان تنكشف عنها بالتكليف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك هو الختم وتلا قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم الآية *(الاطلاق الثانى)* أن يراد به التصديق والعمل جميعا

أحدهما عن الآخر فى الحكم فهما متحدان فى اعتبار الصدق وهل اطلاق الايمان على العمل يكون حقيقة أو مجازا فمن نظر الى ان الاعمال تكون من الايمان جعله مجازا وأما على القول بانه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا) قال العراقى وذكره بعد هذا فزاد فيه أدناها اماطة الاذى عن الطريق البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة الايمان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم فى روايته فافضلها قول لا اله الا الله وأدناها فذكره ورواه بلفظ المصنف الترمذى وصححه اهـ قلت أخرجه البخارى فى أول صحيحه عن المسندى عن أبى عامر العقدى عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبى صالح عن أبى هريرة رفعه الايمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الايمان ورواه مسلم من طريق سهيل بن أبى صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبى داود والترمذى والنسائى من طريقه بضع وسبعون من غير شك ورجح البيهقى رواية البخارى بعدم شك سليمان وعورض بوقوع الشك عنه عند أبى عوانة ورجح لانه المتيقن وماعداه مشكوك فيه وعند ابن عدى فى الكامل من رواية ثابت بن محمد عن الثورى عن أبى الزبير عن جابر بلفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى وهو مؤمن حين يزنى) تقدم الكلام عليه قريبا والرواية حين يزنى وهو مؤمن (واذا دخل العمل فى مقتضى لفظ الايمان) أى مفهومه سواء على الركنية أو على وجه التكميل (لم يخف) على المتأمل (زيادته) أى العمل (ونقصانه وهل يؤثر فى زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق) الجازم (وهذا فيه نظر) لان هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصى اليه (وقد أشرنا الى انه يؤثر فيه) وانه لا مانع من ذلك عقلا والله أعلم (الاطلاق الثالث ان يراد به) أى بالايمان (التصديق اليقينى) أى اليقين الذى هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع الساتر واطلاع ماوراء الحجاب (وانشراح الصدر) واتساعه لما يرد عليه (والمشاهدة بنور البصيرة) وجودا وشهودا (وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة) واليه الاشارة فى قول على رضى الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا (ولكن أقول الامر اليقينى الذى لاشك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه) أى سكونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك فى واحد منهما) الا ان الاولى من أجلى البديهيات والثانية من أخفى النظريات (فان اليقينيات تختلف فى درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا) البحث (فى فصل اليقين من كتاب العلم فى باب علامات علماء الآخرة) وتكلمنا على ما يناسب المقام (فلا حاجة الى الاعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الحنفية هذا وقالوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قول أبى حنيفة انه قال أقول ايمانى كايمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوى بين ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة والانبياء بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا ما نظن من ان القطع يتفاوت قوة انما هو راجع الى جلائه وظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم فى حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتباره اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى فى الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصا مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن فيخيل ان الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أجلى عند العقل فهم ومن وافقهم يمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية له ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت فى افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان مابه التفاوت

كما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن واذا دخل العمل فى مقتضى لفظ الايمان لم تخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك فى زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا الى انه يؤثر فيه *(الاطلاق الثالث)* أن يراد به التصديق اليقينى على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكنى أقول الامر اليقينى الذى لاشك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك فى واحد منهما فان اليقينيات تختلف فى درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا فى فصل اليقين من كتاب العلم فى باب علامات علماء الآخرة فلا حاجة الى الاعادة

فى

في افراد المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلمون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل يوجبه ولو سلموا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلمون انه يتفاوت بمقدمات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها وقد أجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باشراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والنافين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا هل هي داخلة في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اشراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجة عن الماهية التي ثبت بها والى هذا اشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عداه في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدة الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه أو اياه وليس داخلا اهـ (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح (وكيف لا) يكون ذلك (وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه (وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار) مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد اهـ (فأي معنى لاختلاف مقاديرهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت) قد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزن برة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلفت المقادير وهو على التمثيل ليكون عيارا في المعرفة لا في الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس بجسم فيحصره الوزن والكيل لكن ما يشكل من المعقول قد يرد الى عيار محسوس ليفهم ويشبه به ليعلم وفيه أقوال أخر ذكرها شراح الصحيح

(تنبيه) وجدت بخط بعض المحصلين ما نصه قال الامام البحث في زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما فالطاعات مكملة للتصديق فكلما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اهـ وقال شارح الحاجبية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجي بلا خلاف اهـ وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فمرادهم القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اهـ قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصا وهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعبر عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفا اجمالا وتفصيلا وتعددا بحسب تعدد المؤمن به هو قول المحققين من الاشاعرة وارتضاه النووي وعزاه السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجعه *استطراد* ومن أجوبة الحنفية عن الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد بزيادة المؤمن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروي عن أبي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس ففي الكشاف عنه ان أول ما أتاهم به

وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت

النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا ايمانا على ايمانهم اه ويوجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم اذ الجهاد فرض قبل الحج بلا خلاف قال ملا على وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اه ويرشح لذلك قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال اتمام الشئ الذي بعضه متبعض من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص وانما يقال كمل لما كان بعضه قبل بعض فاذا وجد جميعه قبل كمل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة ولما كان ايمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق وأنزل الله الفرائض شيأ بعد شئ وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم أكمله فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها ومتها اجمالا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ما جاء به النبي من عند الله فكلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لا محالة وأما قوله ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه أكمل فمسلم الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * ومما استدل به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أى يزداد يقيني وعن مجاهد لأزداد ايمانا الى ايماني فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي الذي بداهته بسبب وقوع الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته ومثله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وأنهار فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل مناها وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجود دمشق اذ الفرض القطع بثبوته قال ابن أبي شريف يشير بهذا التأويل الى أن المطلوب من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه العز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (غريبة) * روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في تفسيره عند قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه ايمانا فقال حدثنا محمد بن الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة رضى الله عنه جاء وفد ثقيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر فقال شارح الطحاوية سئل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شئ من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكم بن عبد الله بن مسلمة البلخي ضعفه أحمد ويحيى والفلاس والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم وأما أبو المهزم الراوي عن أبي هريرة فاسمه يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة

بالوضع

بالوضع حيث قال لوأعطوه فليسا لحدثهم سبعين حديثا اه (مسئلة) وهى آخر المسائل الثلاث (فان قلت ما وجه قول السلف) رحمهم الله تعالى (انا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان الثورى وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابى مقيما بعسقلان فشهر ذلك فى الشام عنه وأخذه عنه عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازقة فى الديار المصرية الاستثناء فى كل شئ وهو بدعة وضلال أعنى مازادوه وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقى السبكى فى رسالة له مستقلة فى هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور فى آخر تلك الرسالة مانصه وممن قال بالاستثناء عبدالله بن مسعود واختلف فى رجوعه عنه وعمر بن الخطاب فى بعض روايته وعائشة قالت أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعى وأبو وائل ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبى أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء ابن المسيب واسمعيل بن أبى خالد وابن شبرمة وسفيان الثورى وحمزة الزيات وعلقمة واسحق بن راهويه وابن عيينة وحماد بن زيد والنضر بن شميل ويزيد بن زريع والشافعى وأحمد بن حنبل ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والآجرى وأبو البخترى سعيد بن فيروز والضحاك ويزيد بن أبى زياد ومحل بن خليفة ومعمر وجرير بن عبد الحميد وابن المبارك ومالك والاوزاعى وسعيد ابن عبدالعزيز وابن مهدى وأبو ثور وأبو سعيد بن الاعرابى رحمهم الله تعالى هكذا رأيت بخطه الا أنى رتبتهم كما ترى على ترتيب الطبقات فى الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء فى كتاب السنة للالكائى فمن الصحابة على بن أبى طالب ومن المخالفين لهم ابن أبى مليكة وسليمان بن بريدة وعطاء ابن يسار وعبد الرحمن والدالعلاء وبكير الطائى وميسرة وغيرهم (و) لايخفى ان (الاستثناء) فى الايمان (شك) لان وضع الاستثناء فى اللغة دخوله على المحتمل الذى يقال انه الشك فيتبادر الى الاذهان هذا الشك فى أصل التصديق الواجب عليه (والشك فى الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثورى) تقدمت ترجمته (من قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة يذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن فى نفسه ومن كان مؤمنا فى نفسه كان مؤمنا عندالله) لامحالة (كما أن من كان طويلا) فى قامته (أو سخيا) جوادا كل ذلك (فى نفسه وعلم ذلك) من نفسه (كان كذلك عند الله وكذا من كان مسرورا أو حزينا أو سميعا أو بصيرا) أو موصوفا بأى صفة كانت (ولو قيل للانسان هل أنت حيوان لم يحسن) منه (أن يقول) فى الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لامعنى للاستثناء فى هذا (ولما قال سفيان) الثورى (ذلك) أى القول الذى تقدم (قيل له فماذا نقول قال قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذى مضى آنفا وأخرج اللالكائى فى كتاب السنة من طريق حماد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق (وأى فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان فى الظاهر لافرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد البصرى سيد التابعين تقدمت ترجمته (أمؤمن أنت فقال) فى جوابه (ان شاء الله فقيل تستثنى ياأبا سعيد فى الايمان) مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت فتحق على الكلمة) أى كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول ربى كذبت وأخرج اللالكائى فى السنة من طريق حماد بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم

(مسئلة)

فان قلت ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله والاستثناء شك والشك فى الايمان كفر وقد كانوا كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان الثورى رحمه الله من قال أنا مؤمن عندالله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة فكيف يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن فى نفسه ومن كان مؤمنا فى نفسه كان مؤمنا عند الله كما أن من كان طويلا وسخيا فى نفسه وعلم ذلك كان كذلك عندالله وكذا من كان مسرورا أو حزينا أو سميعا أو بصيرا ولو قيل للانسان هل أنت حيوان لم يحسن أن يقول أنا حيوان ان شاء الله ولما قال سفيان ذلك قيل له فماذا نقول قال قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وأى فرق بين أن يقول آمنا بالله وما أنزل الينا وبين ان يقول أنا مؤمن وقيل للحسن أمؤمن أنت فقال ان شاء الله فقيل له لم تستثنى ياأبا سعيد فى الايمان فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت ياحسن فتحق على الكلمة

وبه ابان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول مايؤمننى أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض مايكره فمقتنى وقال اذهب لاقبلت لك عملا فأنا أعمل فى غير معمل) هكذا أورده صاحب القوت متصلا بما سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعى فقيه الكوفة وليس هو بابن أدهم كما ظنه بعض من لاخبرة له بمراجعة الاصول (اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لااله الا الله) محمد رسول الله هكذا أورده صاحب القوت قال وروينا عن الثورى عن الحسن بن عبد الله عن ابراهيم النخعى فذكره (وقال) سفيان (مرة) فى الجواب (قل أنا لاأشك فى الايمان وسؤالك اياى بدعة) هكذا أورده صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقلت وهذا القول أخرجه اللالكائى فى السنة من طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن محل قال قال لى ابراهيم اذا قيل لك أمؤمن فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر أن المراد بالبعض فى قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد رواه أيضا بهذا الاسناد عن سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائى (وقيل لعلقمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجو ان شاء الله) أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل علقمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء الله (وقال) سفيان (الثورى نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وماندرى مانحن عند الله تعالى) هكذا أورده صاحب القوت بلفظ وكان الثورى يقول وأخرج اللالكائى فى السنة من طريق أبى سعيد الاشج حدثنا أبو أسامة قال قال لى الثورى وأنا وهو فى بيته مالنا ثالث نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفيان نحن مؤمنون عند أنفسنا فاما عند الله فماندرى ماحالنا وفى القوت وقال بعض العلماء أنا مؤمن بالايمان غير شاك فيه ولاأدرى أنا ممن قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور بن زاذان كان الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سئل أمؤمن أنت قال أنا مؤمن ان شاء الله وقال أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ركبا فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال ألاقالوا نحن من أهل الجنة قلت وهذا أخرجه اللالكائى من طريق عن الاعمش عن أبى وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن علقمة قال قال رجل عند ابن مسعود انى مؤمن قال قل انى فى الجنة ولكن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن طريق معاوية عن أبى اسحق قال سألت الاوزاعى قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن ماندرى مايصنع الله بهم (فمامعنى هذه الاستثناآت) فى كلام السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) فى تحديده (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافى أصل الايمان) أى للشك فى ثبوت التصديق الجازم فى القلب بحال الكمل والا لكان الايمان منفيا لان الشك فى ثبوته فى الحال كفر (ولكن فى خاتمته) أى فى ابقائه الى الوفاة عليه (وكماله وجهان) منها (لايستندان الى الشك الوجه الاول لايستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خيفة مافيه من تزكية النفس) لاعلى وجه الشك والارتياب فى اليقين ولا معنى الشك فى التصديق فمن قال أنا مؤمن حقا فقد زكى نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم) هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تزكية النفس وعرض المزكى نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المزكى نفسه يعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التزكية و بالثانية الى مايعرض من التزكية (و) من هنا

وكان يقول مايؤمننى أن يكون الله سبحانه قد اطلع على فى بعض مايكره فمقتنى وقال اذهب لاقبلت لك عملا فانا أعمل فى غير معمل وقال ابراهيم بن أدهم اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لااله الا الله وقال مرة قل أنا لاأشك فى الايمان وسؤالك اياى بدعة وقيل لعلقمة أمؤمن أنت قال أرجو ان شاء الله وقال الثورى نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وماندرى مانحن عند الله تعالى فمامعنى هذه الاستثناآت فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافى أصل الايمان ولكن فى خاتمته أوكماله ووجهان لايستندان الى الشك * الوجه الاول الذى لايستند الى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة مافيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم وقال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الانسان (على نفسه) وهو التزكية ولقائل أن يقول وأي تزكية للنفس في قوله انا مؤمن حقا فأشار المصنف الى جوابه فقال (والايمان من أعلى صفات المجد) وأفخر ما يتحلى به (والجزم به) لنفسه بالحقية (تزكية مطلقة) لانه نسب الى نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي ان شاء الله (كأنها نقل من عرف التزكية) هكذا في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للانسان أنت طبيب أوفقيه أومفسر) أو محدث أو صوفي أو غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم ان شاء الله) فقوله هذا (لافي معرض التشكيك) بالشدة والضعف بان يكرر بعض ماذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لاخراج نفسه عن تزكية نفسه) الثناء عليها (فالصيغة صيغة الترديد) اذ موضوع ان في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل) الذي حققناه (لوسئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تزكية النفس والاعجاب بالحال وقد دفعه الحنفية بان الاولى تركه لما انه يوهم الشك على ماذكره شارح العقائد وحكموا ببطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كما لا يصح قول القائل أنا حي ان شاء الله وأنا رجل ان شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال حيث لا يقال أنا شاب ان شاء الله ولعلمائنا الحنفية في هذا المبحث كلام طويل تركته لما في أكثره من نسبة التكفير والتضليل والتحريم الى قائله فلم أستحسن ايراده اذ قد أطبق السلف على التكلم به فكيف ينسبون الى شئ مما ذكروهم وسائطنا الى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية وبنوا على ذلك انه لا يصلى خلف شاك في ايمانه وأرادوا به ذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظي وما أراده به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه عن يقول هذه المقالة وهو برىء مما أرادوه به والائمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك وامامنا الاعظم رضي الله عنه وان كان قد نقل عنه الانكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ماقاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التكفير والتضليل فكيف يفعلون في عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وابراهيم النخعي وعلقمة وهؤلاء أصول المذهب وقد ذهبوا الى ماذهب اليه غيرهم من السلف فالاولى كف الكلام في ذلك الا عند الضرورة مع كمال مراعاة الادب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبتهم الى شئ من الضلال والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أومعنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك وبالله التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك (التأدب بذكر الله) تعالى (في كل حال) لكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (واحالة الامور كلها الى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ماشاء فعل ولا يسئل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطباله (ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) واذكر ربك اذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن اذا ذكرت فتأدب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الادب وكان يستثني في الشئ يقع لامحالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال) وهو أصدق القائلين معلما لعباده الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالما) بعلمه القديم الازلي (بانهم يدخلون) مكة كما وصف (لامحالة وانه شاء) كذلك (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتتعلم أمته منه (فتأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أحسن الادب فكان يستثني (في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أومشكوكا حتى قال

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء على نفسه والايمان من أعلى صفات المجد والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنها نقل من عرف التزكية كما يقال للانسان أنت طبيب أوفقيه أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لافي معرض التشكيك ولكن لاخراج نفسه عن تزكية نفسه فالصيغة صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل لوسئل عن وصف ذم لم يحسن الاستثناء * الوجه الثاني التأدب بذكر الله تعالى في كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئة الله سبحانه فقد أدب الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكان الله سبحانه عالما بانهم يدخلون لامحالة وانه شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر) أي مقبرة المدينة وانما جمعها باعتبار ما حولها (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تنكير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة اهـ قلت روى ذلك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضي الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق مالك واللالكائي وحده من طريق اسمعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بلفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المقبرة فسلم على أهلها فقال سلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علية وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء بن يسار عنها بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج الى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا واياكم غدا موجلون وانا ان شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد وأما حديث أنس فأخرجه اللالكائي من طريق ابن أحمد الزبيدي عن كثير بن زيد عنه بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وانا بكم لاحقون ان شاء الله أسأل الله ربي أن لا يحرمنا أجركم ولا يفتنا بعدكم وأما حديث بريدة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللالكائي من طريق سفيان واللالكائي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أتى على المقابر وفي حديث سفيان كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرجنا الى المقابر يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عمارة عن سفيان أنتم لنا سلف ثم اتفقوا وانا ان شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفي حديث ابن بشار نسأل الله (واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب) الالهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصا عند رؤية المقابر والتفكر في أحوال الموتى والموت فانه آكد (وربط الامور به) تعالى اشارة الى تعليقه بالمشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كما هو مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر (حتى صار بعرف الاستعمال) على ألسنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتمني فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا) أو يقع سريعا (فتقول) في عقبه (ان شاء الله فيفهم منه رغبتك) في موته أو وقوعه في الهلاك (لا تشككك) كذلك (اذا قيل لك ان فلانا يزول مرضه ويصح بدنه) (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتمني (فقد صارت الكلمة معدولة) أي مصروفة (عن معنى التشكك الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التأدب لذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الامر) وحاصل هذا الوجه انهم خرجوا ان شاء الله ههنا الى معنى آخر غير الشك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به هنا ما أخرجه البخاري عن أبي اليمان عن شعيب عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لاطوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعا فلم تحمل منهن الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعا بها في أمته فاستجيبت له واني أريد ان شاء الله أن أدخر دعوتي شفاعة لامتي يوم القيامة ومنها ما أخرجه اللالكائي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه ما تقولون في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلان ذوا عدل فقالا لا نعلم الا خيرا قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلان

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله تعالى وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار بعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتمني فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منه رغبتك لا تشككك واذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكيك الى معنى الرغبة وكذلك العدول الى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر

نقالا

فقالا لانعلم الاشرا فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورب غفور وفى القوت وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأله الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه وان شاء غفر له فكل ماذكر مستقبل وربط المستقبل بالشرط غير مستنكر وانما ينكر ربط الحال بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره فى التشكيك والترديد وفى شرح المقاصد انه للتأديب باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلا وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام الآية وكقوله عليه السلام تعليما اذا دخل المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فع المناقضة بين كلاميه تلفيق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء فى الآية لا يصح أن يكون من قبيل احالة الامور الى المشيئة بل قيل انه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أو للمبالغة فى الاستثناء فى الاخبار حتى فى متحقق الوقوع على انه قد يقال التقدير لتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل الحديبية حيا أو ميتا عن فتح مكة أو معنى ان شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف يرد ما فيه من اشكال ضعيف أو الاستثناء عائد الى الامن لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء فى الحديث لا يصح أن يكون من باب احالة الامور الى المشيئة فان اللحوق بالاموات محقق بلا شبهة بل هو محمول على تعليم الامة لاحتمال تغيرهم فى المآل أو على ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثلا فى البلاد وبه يظهر لك ما فى كلام المصنف بتأمل تام

(تنبيه) ما أجاب به الزمخشرى عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون الملك قد قاله فأثبته قرآنا أو ان الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل فى وعيد من قال ان هذا الا قول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) فى صحة الاستثناء (ومستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقا ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادى فى الاسماء والصفات فقال بعد ان نقل مذهب الاشعرى ما نصه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلا حسنا قال فى وصف الايمان ايمانى حق بلا استثناء واذا وصف نفسه فقال أنا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلا أحسن منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال أنا مؤمن بالله حقا من غير استثناء والحق الاستثناء بالمؤمن عند الله فقال أنا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذى وعده الله سبحانه الجنة والثواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء فى الايمان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الايمان مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا فى النسخ كلها ونص القوت موصوفين (بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا) فهذا وصفهم بالكمال ومدحهم بخالص الاعمال ففيه دليل خطابه ان هنالك مؤمنين غير حق الى هنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم يطلق عليهم انهم مؤمنون حقا وقسم لا يطلق عليهم ذلك (ويرجع هذا الى الشك فى كمال الايمان لا فى أصله) أى لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك فى كمال ايمانه) أى عمل اليه (وذلك ليس بكفر) كما زعموا ان الشك فى الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك فى أصله وثبوته للحال بالاتفاق (والشك فى كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذى هو اضمار القلب على خلاف فى ظاهره (يزيل كمال الايمان) وكلاهما محلهما القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أى النفاق (خفى) لان محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) فى الظاهر الا بالامارات (والثانى انه) أى الايمان (يكمل بالطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخلة فى مسمى الايمان (ولا يدرى وجودها على) وجه (الكمال) أى ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما أثبتوا الذلك وفيه بحث سيأتى فى تقرير كلام السبكى ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعا لصاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك فى الحق بعد ما تبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى فى وصف

*الوجه الثالث مستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك فى كمال الايمان لا فى أصله وكل انسان شاك فى كمال ايمانه وذلك ليس بكفر والشك فى كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفى لا تتحقق البراءة منه والثانى انه يكمل بأعمال الطاعات ولا يدرى وجودها على الكمال اما العمل قال الله تعالى

أخرى يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون وقال فى نعت الصادقين (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك فى هذا الصدق) الذى وصفوا به لافى أصل الايمان (وكذلك قال الله تعالى) فى مثل وصفهم (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين) الآية (فشرط) ونص القوت فذكر (عشرين وصفا) الى قوله تعالى أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون منها الايثار بالمال على حبه (وكالوفاء بالعهد والصبر على) الامراض والجوع و (الشدائد ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا) وأولئك هم المتقون فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى قلت هذه الآية كما ترى جامعة للكمالات الانسانية بأسرها دالة عليها صريحا أو ضمنا فانها مع كثرتها وتشعبها منحصرة فى ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد أشير الى الاول بقوله من آمن الى قوله والنبيين والى الثانى أشار بقوله وآتى المال الى قوله وفى الرقاب والى الثالث بقوله واقام الصلاة الى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرا الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بمباشرته للخلق ومعاملة مع الحق وقد أخرج عبد الرزاق عن أبى ذر بسند رجاله ثقات انه سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان فتلا عليه هذه الآية ثم قال صاحب القوت وقال تعالى فى وصف المختبرين مع المؤمنين وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ان يسألكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج أضغانكم فشتان بين من وصف بالمجاهدة والصدق وبين من وصف بالخلف وعرض للمقت وبين من وصف بالحق وبين من يجادل فى الحق وكم بين من قبل منه المال والنفس وبين من رد عليه المال ولم يسأله لما علم منه من البخل والضغن واسم الايمان يجمعهم ومعناه يشتمل عليهم الا أن مقامات الايمان ترفع بعضهم على بعض ويفاوت بين بعض وبعض (وقد قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات و) فى مثله (قال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية) أى الى آخرها وهو قوله تعالى أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى يعنى الجنة على تفاوت الدرجات فيها فجمع بينهم فى الدار كما جمع بينهم فى اسم الايمان ورفعهم فى الدرجات علوا فى المقامات (وقد قال تعالى هم درجات عند الله) والله بصير بما يعملون (وقال صلى الله عليه وسلم الايمان عريان ولباسه التقوى الحديث) أى الى آخره وهو قوله وزينته الحياء وحليته الورع وثمرته العلم وقد تقدم تخريجه فى كتاب العلم قال صاحب القوت ففيه معنى ان من لا تقوى له فلا لبس لايمانه ومن لا ورع له فلا زينة لايمانه ومن لا علم له فلا ثمرة لايمانه فان اتفق فاسق جاهل ظالم كان بالمنافقين أشبه منه بالمؤمنين وكان ايمانه على النفاق أقرب ويقينه الى الشك أميل ولم يخرجه من اسم الايمان الا أن ايمانه عريان لا لبس له معطل لا كسب له كما قال أو كسبت فى ايمانها خيرا والنفاق مقامات وقد قيل سبعون بابا والشرك مثل ذلك وهم فيه طبقات (وقال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق) قد تقدم الكلام على تخريجه قريبا والاختلاف فى قول البخارى ومسلم فى الشك فلفظ مسلم فأفضلها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق وفى رواية أعظمها وفى أخرى أعلاها ورواه حماد بن سلمة عن سهل عن عبد الله بن دينار عن أبى صالح عن أبى هريرة بلفظ الايمان بضع وسبعون أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة العظم عن الطريق وفى رواية الليث عن ابن عجلان عن عبد الله بن دينار الايمان ستون بابا أو سبعون بابا أو بضع واحد من العددين أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها أن يماط الاذى عن الطريق وفى رواية عمارة بن غزية عن أبى صالح الايمان أربع وستون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق والاذى أعم من أن يكون حجرا أو شوكا أو غصنا بارزا أو غير ذلك مما يتأذى به الناس واماطته ازالته ورفعه من ذلك الموضع (فهذا مايدل على ارتباط كمال الايمان بالاعمال) بحيث لا يكمل ولا يتم الا بها

انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك فى هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا وقد قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وقال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية وقد قال تعالى هم درجات عند الله وقال صلى الله عليه وسلم الايمان عريان ولباسه التقوى الحديث وقال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا أدناها اماطة الاذى عن الطريق فهذا مايدل على ارتباط كمال الايمان بالاعمال

(واما

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفى فقوله صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن من اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقى متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو اه (وفى بعض الروايات واذا عاهد غدر) ونص القوت وفى غير بعض هذا الحديث واذا عاهد غدر فصارت خمسا فان كانت فيه واحدة منهن ففيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخارى ومسلم فى الايمان واعاده البخارى فى الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الاعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا ائتمن خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاصم فجر أى أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا فى هذه الخصال لا فى غيرها أو شديد الشبه بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال ان المراد بالنفاق العملى لا الايمانى أو العرفى لا الشرعى لان الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى فى الدرك الاسفل من النار وأخرج البخارى فى الايمان والوصايا والشهادات والادب ومسلم فى الايمان والترمذى والنسائى من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبى هريرة رفعه آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان ومعنى كذب أى أخبر بخلاف ما هو به قاصدا الكذب واذا وعد بالخير فى المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لان الوعد نوع من التحديث وافراده لزيادة قبحه ولازم الوعد الاخلاف ولازم التحديث الكذب هما متغايران فاخبر بأن يكون الملزومات متغايرين وفى بعض روايات الطبرانى اذا وعد وهو يحدث نفسه انه يخلف وهذا يدل على انه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدا له رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة فى الامانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر فى هذه الثلاث لان أصل الديانة منحصر فى ثلاث القول والفعل والنية فنبه على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر فى المعاهدة والفجور فى الخصومة فهى متغايرة باعتبار تغاير الاوصاف واللوازم ووجه الحصر فيها ان اظهار خلاف ما فى الباطن اما فى الماليات وهو اذا ائتمن واما فى غيرها وهو اما فى حالة الكدورة فهو اذا خاصم واما فى حالة الصفاء فهو اما مؤكد باليمين فهو اذا عاهد أولا فهو بالنظر الى المستقبل فهو اذا وعد واما بالنظر الى الحال فهو اذا حدث لكن هذه الخمسة فى الحقيقة ترجع الى الثلاث لان الغدر فى العهد منطو تحت الخيانة فى الامانة والفجور فى الخصومة داخل تحت الكذب فى الحديث ثم قال صاحب القوت (وفى حديث أبى سعيد الخدرى) وأبى كبشة الانمارى رضى الله عنهما قالا (القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج يزهر) والاجرد هو المجرد عن الظلمات ويزهر أى يضىء وليس الواو قبل فيه فى القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (يمدها الماء العذب) وليس فى القوت (الغزير) وهو الكثير ولا يحتاج اليه كما لا يخفى (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فأى المادتين) ونص القوت فأى المدتين (غلب) عليه (حكم له بها وفى لفظ آخر ذهبت به) ونص القوت وفى لفظ آخر أيهما غلب عليه ذهب وقال العراقى أخرجه أحمد من حديث أبى سعيد وفيه ليث بن أبى سليم مختلف فيه اه قلت وقال أبو نعيم فى الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن حميد حدثنا جرير عن الاعمش عن عمرو بن مرة عن أبى البخترى عن حذيفة رضى الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وايمان فمثل الايمان كشجرة يمدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة يمدها قيح ودم فايهما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الاربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت الى غيره الا

وأما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفى فقوله صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن من اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر وفى بعض الروايات واذا عاهد غدر وفى حديث أبى سعيد الخدرى القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه كمثل البقلة يمدها الماء العذب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فاى المادتين غلب عليه حكم له بها وفى لفظ آخر غلبت عليه ذهبت به

قليلا فهذا غدره ثم قال صاحب القوت في تبعيض أخلاق الايمان ووجود دقائق الشرك وشعب النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الايمان لجواز اجتماع الايمان والنفاق في القلب ولوجود شعب النفاق وعدم بعض شعب الايمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم أكثر منافقي هذه الامة قراؤها) ونص القوت منافقي أمتي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اه ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للفريابي اه وقرأت في ذخيرة الحفاظ للحافظ أبي الفضل بن ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكتاب عندي بخطه ما نصه رواه عبد الله بن لهيعة عن منشرح ابن هاعان عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب عن عصمة بن مالك الخطمي ولا يتابع عليه اه ووجدت بازائه بخط الحافظ ابن حجر لم ينفرد به ابن لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد والطبراني والبيهقي عن ابن عمرو وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اه والمراد بالقراء الفقهاء أي يضعون العلم في غير مواضعه يتعلمون العلم نفية للتهمة وهم معتقدون خلافه وكان المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولأحمد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم الجاه والرياء اه قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد عن قيس عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهذا عن الثوري ليس يرويه عنه غير يحيى بن كثير هذا اه وله في الجامع الصغير بقية وسأدلك على شئ اذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث وسيأتي ذكره قريبا أخرجه الحكيم الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر صنيعه انه لم يره مخرجا لاحد من المشاهير والا لما أبعد النجعة وهو ذهول فقد خرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهول من الحافظ وانما مراده بالاقتصار على تخريج الحكيم الترمذي اشارة الى انه انفرد باخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجملة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير أيضا الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء وأدناه أن تحب على شئ من الجور أو تبغض على شئ من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكيم الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح وتعقبه الذهبي بان فيه عبد الاعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء باحاديث منكرة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم *(فائدة)* قال ابن القيم الشرك شركان شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملته لا في ذاته وصفاته والاول نوعان شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الها آخر ولم يعطل والثاني وهو الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فلله من عمله نصيب ولنفسه وهواه نصيب وللشيطان نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقا الى أن يموت واني لأسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر منافقي هذه الامة قراؤها وفي حديث الشرك أخفى في أمتي من دبيب النمل على الصفا وقال حذيفة رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه سلم يصير بها منافقا الى ان يموت واني لأسمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات

أحمد باسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثنا عبد الله بن نمير حدثني الجهني حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعت الى حذيفة وهو يقول ان كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بها منافقا واني لاسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتحضن على الخير أو ليسحتنكم الله بعذاب أو ليؤمرن عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى انه بريء منه) هكذا أورده صاحب القوت زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضي الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا اذ ذاك يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه كانوا اذ ذاك وقال العراقي أخرجه البخاري الا انه قال فيه شر بدل أكثر اه قلت وأخرجه أبو داود الطيالسي ومن طريقه أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الاعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يومئذ يكتمونه وهم الآن يظهرونه (وهذا النفاق يضاد صدق الايمان وكماله) أراد به النفاق العملي فانه الذي يطفئ نور الايمان وكماله لا أصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يتخوفه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى انه بريء منه) كما تقدم النقل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون ان لا نفاق فقال لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن ان قوما يقولون لا نفاق اليوم فقال يا ابن أخي لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطرقات (قال هو وغيره لو نبتت للمنافقين اذناب ماقدرنا ان نطأ على الارض) هكذا في القوت الا انه قال وعنه وعن غيره أي روى هذا الكلام عنه وعن غيره لانه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ماقدرنا أي لكثرتهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للحجاج) أي بسوء وعبارة القوت يطعن على الحجاج (فقال) له (أرأيت لو كان) الحجاج (حاضرا) بين يديك (أكنت تتكلم فيه) بما تكلمت به الآن (قال لا قال كنا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني بنحوه وليس فيه الحجاج اه ووجدت بخط من وجد بخط الحافظ ابن حجر مانصه هو في الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الحجاج اه وقول المصنف (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة) وهو من تتمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كنا نعد هذا نفاقا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من نار ثم قال بعد ذلك وفي الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذي قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي في المغني وهو في المتفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ تجدون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه كذا في المقاصد للسخاوي وأخرج الطبراني في الاوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أي البصري (ان قوما يقولون انا لا نخاف النفاق فقال والله لان أكون أعلم أني بريء من النفاق أحب الي من طلاع الارض ذهبا) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال من ملء الارض ذهبا وطلاع الارض بالكسر ملؤها (وقال الحسن ان من النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعلانية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير الى النفاق العملي الذي يطفئ نور الايمان كما تقدم البيان والى هذا

وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى أنه بريء من النفاق وقال حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا اذ ذاك يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الايمان وكماله وهو خفي وأبعد الناس منه من يتخوفه وأقربهم منه من يرى انه بريء منه فقد قيل للحسن البصري يقولون ان لا نفاق اليوم فقال يا أخي لو هلك المنافقون لاستوحشتم في الطريق وقال هو أو غيره لو نبتت للمنافقين أذناب ماقدرنا ان نطأ على الارض بأقدامنا وسمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يتعرض للحجاج فقال أرأيت لو كان حاضرا يسمع أكنت تتكلم فيه فقال لا فقال كنا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه وقيل للحسن ان قوما يقولون انا لا نخاف النفاق فقال والله لان أكون أعلم اني بريء من النفاق أحب الي من تلاع الارض ذهبا وقال الحسن ان من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعلانية والمدخل والمخرج

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه انى أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ماخفت النفاق ان المنافق قد أمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفى رواية خمسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه فبيناهم كذلك اذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يارسول الله هو هذا الرجل الذى وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سفعة من الشيطان فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك الله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم أنه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم فى دعائه اللهم انى أستغفرك لما علمت ولما لم أعلم فقيل له أتخاف يارسول الله فقال ومايؤمننى والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم فى الحلية من طريق الاعمش وسفيان عن ثابت بن هرمز عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذى يصف الاسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه انى أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ماخفت النفاق ان المنافق قد أمن النفاق) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال ماخفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة القرشى التيمى المكى الاحول المؤذن القاضى لابن الزبير المتوفى سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفى أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو فى القوت أو خمسمائة ويوجد فى بعض النسخ خمسين ومائة والذى فى صحيح البخارى أدركت ثلاثين قال القسطلانى أجلهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الاربعة وعقبة بن الحرث والمسور بن مخرمة رضى الله عنهم (يخافون النفاق) وعبارة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو فى صحيح البخارى وهو النفاق فى الاعمال لانه قد يعرض للمؤمن فى عمله مايشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فهم فى الورع والتقوى أو قالوا ذلك لكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير مالم يعهدوه مع عجزهم عن انكاره فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت هكذا أورده البخارى فى الصحيح معلقا وأخرج اللالكائى فى السنة من طريق المعافى بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتى على برهة من الدهر وما أرانى أدرك قوما يقول أحدهم انى مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفى القوت وفى الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا فى جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه) وفى القوت فذكروا رجلا فمدحوه وحسنوا الثناء عليه (فبينماهم كذلك اذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفى القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفى القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على ألسنة الناس زبيبة الصلاح (وقالوا يارسول الله هذا الرجل الذى وصفناه) لك (فقال رسول الله) وفى القوت فلما نظر اليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال (أرى فى) وفى القوت على (وجهه سفعة من الشيطان) يعنى ظلمة (فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفى القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال) له رسول الله (صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله) وفى القوت نشدتك الله اى أقسمت عليك بالله عز وجل (حين أشرفت على القوم هل حدثتك نفسك انه ليس فيهم خير منك) وفى القوت هل حدثتك نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك (قال اللهم نعم) قال العراقى أخرجه أحمد والبزار والدارقطنى من حديث أنس اهـ قلت وفيه صدق ماتفرس به النبي صلى الله عليه وسلم فى الرجل المذكور وبيان لمعجزته حيث أخبر عن شئ لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبه صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه مخالف لظاهره فانه قد خطر فى ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان يعد منافقا اللهم سلمنا منه يارب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم فى دعائه اللهم انى أستغفرك لما علمت ومالم أعلم فقيل له أتخاف يارسول الله فقال ومايؤمننى والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء) هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقى أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم انى أعوذ بك من شر ماعملت ومن شر مالم أعمل ولابى بكر بن الضحاك فى الشمائل من حديث مرسل وشر مالم أعلم وآخر الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اهـ قلت وأخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجه عن عائشة كسياق مسلم اللهم انى أعوذ بك من شر ماعلمت وشر مالم أعلم وفى القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضى الله عنه دعاء قال

قيل

قل فيه اللهم انى أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحمد وأبو يعلى والحكيم الترمذى وأبو نعيم فى الحلية عن أبى بكر الشرك فيكم أخفى من دبيب النمل وسأدلك على شئ اذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره تقول اللهم انى أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) قال صاحب القوت (قيل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (انها حسنات فكانت فى كفة السيآت) ونص القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيآت والكفة بكسر الكاف وفتحها (وقال) أبو الحسن (السرى) كنى هو ابن المغلس (السقطى) بالتحريك نسبة الى بيع سقط المتاع وهو من كبار العارفين خال أبى القاسم الجنيد توفى سنة ٢٥١ أخذ عن معروف الكرخى وعنه ابن أخته الجنيد ويوجد هنا فى النسخ وقال سرى بلا لام وهكذا هو أيضا فى القوت (لوأن رجلا دخل بستانا) ونص القوت الى بستان (فيه من جميع الاشجار عليه من) ونص القوت على تلك الاشجار (جميع الاطيار فخاطبه) أى الداخل (كل طير منها بلغته) المعلومة له (فقال السلام عليك ياولى الله) بان عرفه الله تعالى لغاتهم على اختلافها (فسكنت نفسه الى ذلك) واطمأنت وحدثته بالعجب (كان أسيرا فى يديها) موثقا لديها وذلك لان الوقوف عند النعمة حجاب وسكون النفس الى الشئ يدل على نقص فى المقام عند الاعلام وفى القوت قال بشر بن الحرث سكون القلب الى قبول المدح أضر عليه من المعاصى وكان سهل يقول غفلة العالم السكون الى الشئ وغفلة الجاهل الافتخار بالشئ والسكون عندهم من الدعوى والدعوى من المعاصى (وهذه الاخبار) التى تلوناها لك (والآثار) التى عرفناك بها (تعرفك) أى تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نوابغ (الشرك الخفى) من الرياء والتصنع والتزين ومخالفة الظاهر الباطن (وانه لايؤمن منه) أى لا سبيل الى الامن منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه) مع جلالة قدره وشهرة فضله وانه أحد المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضى الله عنه (عن نفسه وانه هل ذكر فى المنافقين) وذلك لان حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم ان عمر ما كان يصلى على جنازة حتى يحضرها حذيفة فاذا ما حضرها قال صلوا على صاحبكم وفى كتاب السنة للالكائى أخبرنا الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت الاوزاعى عن أشياء فأجاب عنها قال الاوزاعى وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأل حذيفة ولكن خاف أن يبتلى بذلك قبل أن يموت قال هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الدارانى) تقدمت ترجمته فى كتاب العلم (سمعت من بعض الامراء شيأ) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعنى بعض الامراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغى (فاردت أن أنكر) عليه (فخفت) ونص القوت فخشيت (أن يأمر بقتلى ولم أخف من الموت) ونص القوت فلم يكن لى خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقلبى التزين للخلق عند خروج روحى فكففت) عن ذلك (وهذا) الذى ذكرناه (من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفته) ويطفئ نوره ويحرم مزيده ويحبط الاعمال ويوجب المقت والاعراض وهو الرياء والمداهنة والتصنع للخلق (لا أصله) الذى هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) اذا (نفاقان أحدهما) الذى (يخرج عن الدين ويلحق بالكافرين ويسلك فى زمرة المخلدين فى النار) وهو الشك فى دين الله عز وجل والرد لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثانى) الذى (يفضى بصاحبه الى النار الى مدة) معلومة (او يفض) وفى بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب وائتلاف الالسن ومخالفة ماينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهل يقول المرائى حقا هو

وقد قال سبحانه وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون قيل فى التفسير عملوا أعمالا ظنوا أنها حسنات فكانت فى كفة السيئات وقال سرى السقطى لوأن انسانا دخل بستانا فيه من جميع الاشجار عليها من جميع الطيور فخاطبه كل طير منها بلغة فقال السلام عليك ياولى الله فسكنت نفسه الى ذلك كان أسيرا فى يديها فهذه الاخبار والآثار تعرفك خطر الامر بسبب دقائق النفاق والشرك الخفى وانه لايؤمن منه حتى كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يسأل حذيفة عن نفسه وانه هل ذكر فى المنافقين وقال أبو سليمان الدارانى سمعت من بعض الامراء شيأ فاردت أن أنكره فخفت أن يأمر بقتلى ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لقلبى التزين للخلق عند خروج روحى فكففت وهذا من النفاق الذى يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاءه لا أصله فالنفاق نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك فى زمرة المخلدين فى النار والثانى يفضى بصاحبه الى النار مدة أو ينقص من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين

الذى يحسن ظاهره حتى لاتنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شيأ وباطنه خراب وقال عمر مولى غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذا زكى بما ليس فيه ارتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتخوّف ان لا ينجيه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذى خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك فيه) بالقلة والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق محركة سرب فى الارض يكون له مخرج من موضع آخر ونافق اليربوع اذا أتى النافقاء ومنه قيل نافق الرجل اذا أظهر الاسلام لاهله واضمر غير الاسلام وأتاه مع أهله أيضا فقد خرج منه بذلك ثم استعمل فى معنى (تفاوت بين السر والعلانية) كما نقل ذلك عن الحسن البصرى ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و) قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيأ ويخفى ضده والثانى ان يكشف ما كان ستره ويفشى ما كان أسره بعد الطمأنينة والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه السلام فى أحد الوجهين من تفسير قوله ولا أخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربى شيأ ومثله قال شعيب عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ثم علا جميعا بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد خوف المشيئة فلم يأمنا ان يكون فى سعة علم الله تعالى وفى خفى مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته فيدركهما ما سبق فى علمه وانه لا مشيئة لهما فى مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع فضلهم ومكانتهم يستثنون فى الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل فى الايمان (و) قيل أصل النفاق (العجب) وهو تصوّر استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقا لها (وأمور أخر) هى دقائق لا يعرفها الا العارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أرباب الكمال من الواصلين حشرنا الله فى زمرتهم بمنه وكرمه *(تنبيه)* قد بقى على المصنف فى هذا الوجه ما يحسن ايراده فمن ذلك ما أورده البخارى معلقا فى كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التيمى ما عرضت قولى على عملى الا خشيت ان أكون مكذبا وقد وصله البخارى نفسه فى تاريخه عن أبى نعيم وأحمد فى الزهد عن ابن مهدى كلاهما عن سفيان الثورى عن ابى حيان التيمى عنه قال البخارى أيضا ويذكر عن الحسن قال ما خافه الا مؤمن ولا أمنه الا منافق وقال الفريابى حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يحلف فى هذا المسجد بالله الذى لا اله الا هو ما مضى مؤمن قط ولا بقى الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا بقى الا وهو من النفاق آمن وأخرجه أحمد بلفظ والله ما مضى مؤمن ولا بقى الا وهو يخاف النفاق ولا امنه الا منافق وقيل لاحمد بن حنبل ما معنى الاستثناء فى الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالتصديق بالقول والاستثناء فى العمل ونقش بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيأ فقال أبوه هذا أقبح من الشرك والله أعلم *(الوجه الرابع)* وهو آخر الوجوه (وهو مستند أيضا الى الشك و) ليس (ذلك) الشك فى حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أى الحالة التى يختم عليها العبد (فانه لا يدرى ايسلم الايمان عند الموت) بثباته عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عياذا بالله (حبط الايمان السابق) يقال حبط العمل من باب تعب حبوطا فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كما فى المصباح وأراد به حبوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الآخرة) ولذا قالوا الخاتمة تضحك على الاعمال وحاصل ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالخواتيم (ولو سئل الصائم ضحوة النهار) أى عند ارتفاعه

وذلك مشكوك فيه ولذلك حسن الاستثناء فيه وأصل هذا النفاق تفاوت بين السر والعلانية والامن من مكر الله والعجب وأمور أخر لا يخلو عنها الا الصديقون *(الوجه الرابع)* وهو أيضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه لا يدرى أيسلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم له بالكفر حبط عمله السابق لانه موقوف على سلامة الآخر ولو سئل الصائم ضحوة النهار

(عن صحة صومه فقال) فى الجواب (أنا صائم قطعا فلو) اتفق انه (أفطر بعد ذلك) فى نهاره تبين كذبه اذ كانت الصحة موقوفة على التمام (الى غروب الشمس) فلما لم يتم الى غروب الشمس لم يصح صومه (وكما ان النهار) وهو من لدن طلوع الشمس الى غروبها واليوم من لدن طلوع الفجر الى غروب الشفق وقد يطلق أحدهما على الآخر توسعا (ميقات تمام الصوم) والميقات الوقت المضروب للشئ (فالعمر) هو بقاء الانسان من لدن ولادته الى موته (ميقات تمام الايمان فوصفه بالصحة) أى انه حق صحيح (قبل آخره بناء على الاستصحاب) أى التمسك بما كان سابقا ابقاء لما كان على ما كان (وهو مشكوك فيه) بعدم تساوى صدقه على افراده (والعاقبة مخوفة) وعاقبة كل شئ آخره ومخوفة أى يخاف منها (ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين) لله تعالى كما يعرف من سير طبقات المشايخ وأحوال الاولياء ويأتى شئ من ذلك للمصنف فى ربع المهلكات (لا) جل (انها) أى العاقبة وهى الخاتمة أى حسنها (ثمرة القضية السابقة) أى نتيجتها (و) ثمرة (المشيئة الازلية) وهى العناية السابقة لايجاد المعدوم أو اعدام الموجود (التى لاتظهر الا بظهور المقضى به ولا يطلع عليه بشر) وفى بعض النسخ أحد من البشر (فخوف الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر فى الحال ماسبقت الكلمة) أى قوله أنا مؤمن (بنقيضه) وضده (فمن الذى يدرى انه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى) وفى بعض النسخ من الذى سبقت له والاولى موافق للآية فى الجملة ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن فسرت بالجنة فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة الواصل الى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادى الايمان مرتبط أوله بآخره وتعود أحوال المكلفين فى النهايات الى ماسبق لهم فى البدايات فلابد من مراعاة العواقب فى الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف فى ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال (وقيل فى معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء فى معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد زاد المصنف (أى بالسابقة) (أى أظهرتها) وأصل السكرة من السكر بالضم وهى حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما توزن من الاعمال خواتيمها) هكذا أورده صاحب القوت والبحث فى وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عويمر بن عامر الانصارى رضى الله عنه تقدمت ترجمته فى كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (مامن أحد أمن ان يسلب ايمانه الا سلبه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه ما أحد وقوله سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائد الى الايمان والى هذا أشار سيدنا القطب الجيلانى ان الله قد أعطانى سبعين موثقا انى لا أمكر بك ياعبد القادر وفى كل مرة ازداد خوفا فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لاعقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف ماخاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر عقوبتها الى وقت الخاتمة لاعقوبة لها الا التوحيد فى آخر نفس (وقيل هى عقوبة دعوى الولاية والكرامة) ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامات (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العيدروسى رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ ابن جعفر العلوى يقول الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة يشير الى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعنى ولو أثبت ما أراد اثباته باظهار شئ من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل الكمال هذا اذا كان صحيحا فى نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) فى سبيل الله عند باب الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجرة) التى داخل الدار (لاخترت الموت على التوحيد) اذ كل الصيد فى جوف الفرا قيل له ولم قال (لانى ما) ونص القوت لانى لا (أدرى

عن صحة صومه فقال أنا صائم قطعا فلو أفطر فى أثناء نهاره بعد ذلك لتبين كذبه اذ كانت الصحة موقوفة على التمام الى غروب الشمس من آخر النهار وكان النهار ميقات تمام الصوم فالعمر ميقات تمام صحة الايمان ووصفه بالصحة قبل آخره بناء على الاستصحاب وهو مشكوك فيه والعاقبة مخوفة ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين لاجل أنها ثمرة القضية السابقة والمشيئة الازلية التى لاتظهر الا بظهور المقضى به ولا مطلع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة كخوف السابقة وربما يظهر فى الحال ماسبقت الكلمة بنقيضه فمن الذى يدرى أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى وقيل فى معنى قوله تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق أى بالسابقة يعنى أظهرتها وقال بعض السلف انما يوزن من الاعمال خواتيمها وكان أبو الدرداء رضى الله عنه يحلف بالله مامن أحد يامن ان يسلب ايمانه الا سلبه وقيل من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ بالله من ذلك وقيل هى عقوبات دعوى الولاية والكرامة بالافتراء وقال بعض العارفين لو عرضت على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجرة لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجرة لانى لا أدرى

مايعرض لقلبي من التغيير عن التوحيد) من باب الحجرة (الى باب الدار) كذا في القوت (وقال بعضهم) أي العارفين ونص القوت وقال بعض الخائفين وكل عارف بالله خائف (لو عرفت واحدا بالتوحيد ونص القوت لو علمت أحدا أو عرفته على التوحيد (خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية) هي الاسطوانة (ومات) وفي القوت ثم مات (ما أحكم) عليه (انه مات على التوحيد) لعلمي بسرعة تقلب القلوب (وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل) هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه ليث بن أبي سليم والشطر الاول روي من قول يحيى بن أبي كثير رواه الطبراني في الصغير بلفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا وروينا في مسند الحرث ابن أبي اسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدري هو تصحيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصدا فليراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبكاة للعابدين في معنى قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك) كقوله تعالى ان الذين حقت عليهم كلمات ربك لايؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم (وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقال تعالى وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص و(قال الله تعالى ولله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لايعلم من في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك) في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه (واجبا) أي لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما أن الصوم عبارة عما يبرئ الذمة) أي ذمة الرب عن عتق العبد (و) من المعلوم ان (مافسد) بالافطار (قبل الغروب لايبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان) اذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسيأتي لهذا بحث من كلام السبكي (بل لايبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقدح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي لاشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لاشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذ الصوم الحقيقي) أي المعتد به عند الله تعالى (هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مغيب (عنه لايطلع عليه) لانه من أمور الآخرة ولكن يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (فمن هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر) أي الخير (ويكون ذلك شكا في القبول) وفي تقييد الاعمال بالبر رد على الطائفة المشهورة بالمرازقة بالديار المصرية وغيرهم ممن غلوا غاية الغلو وتجاوزوا عن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثني في كل شئ فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا لاشك فيه يقولون لكن اذا شاء الله ان يغيره ثم قال المصنف (اذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لايطلع عليها الا رب الارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان) وحاصل مافي الوجه الاخير ان الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافرا ليس بايمان كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب وهذا مأخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعند هؤلاء ان الله يحب في الازل من كان كافرا اذا علم منه انه يموت مؤمنا فالصحابة مازالوا محبوبين قبل اسلامهم وابليس ومن ارتد عن دينه مازال الله يبغضه وان كان لم يكفر بعد وقد دفعه الحنفية بان الايمان اذا تحقق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب قال القونوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء للخاتمة وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أي بعد الايمان لايتبين انه لم يكن

مؤمنا

مايعرض لقلبي من التغيير عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل وقيل في قوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك وقد قال تعالى ولله عاقبة الامور فهما كان الشك بهذه المثابة كان الاستثناء واجبا لان الايمان عبارة عما يفيد الجنة كما أن الصوم عبارة عما يبرئ الذمة ومافسد قبل الغروب لايبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان بل لايبعد أن يسئل عن الصوم الماضي الذي لاشك فيه بعد الفراغ منه فيقال أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله تعالى اذ الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول غائب عنه لايطلع عليه الا الله تعالى فمن هذا حسن الاستثناء في جميع أعمال البر ويكون ذلك شكا في القبول اذ يمنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لايطلع عليها الا رب الارباب جل جلاله فيحسن الشك فيه فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان

مؤمناقبل الكفر كابليس فالسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد وعند الاشعرى العبرة للختم ولا عبرة لايمان من وجد منه التكذيب للحال فان كان فى علم الله تعالى ان هذا الشخص يختم له بالايمان فهو للحال مؤمن وان كان يكفر بالله ورسوله فان كان فى علم الله تعالى انه يختم له بكفر يكون للحال كافرا وان كان مصدقا بالله ورسوله وقالوا ان ابليس حين كان معلما للملائكة كان كافرا واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين أى كان فى علم الله واجيب عن الآية بان معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق انه لاخلاف فى المعنى يعنى بل الخلاف فى المبنى فاذا أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى أى الاذعان وقبول العبادة فهو حاصل فى الحال وان أريد مايترتب عليه النجاة والثمرات فى المآل فهو فى مشيئة الله تعالى لاقطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثانى اه وفهم منه ان الخلاف بين الفريقين لفظى وأشار اليه السبكى فى عقيدته التى تقدم ذكرها فى أول الكتاب وهو قوله ولقد يؤول خلافهما اما الى لفظ كالاستثناء فى الايمان وذكر فيها ان أبامنصور الماتريدى مع الاشاعرة فى هذه المسئلة والله أعلم (وهى) أى تلك الوجوه (آخر مانختم بها كتاب قواعد العقائد ان شاء الله تعالى) وفيه ربط الحال بالشرط (والله أعلم) أتى به للتأدب بتفويض العلم الى الله تعالى وللتبرك ويوجد هنا فى بعض النسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الارض والسماء وهى زيادة حسنة تشبه ان تكون من كلام المصنف الا انى ماوجدتها الا فى نسخة ولنختم هذا الكتاب بفصول منها ماله تعلق بمسئلة الاستثناء ومنها ماله تعلق ببحث الايمان ومنها ماهو متمم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع * النوع الاول من الفصول الثلاثة مايتعلق بمسئلة الاستثناء خاصة قال الكمال ابن الهمام وابن أبى شريف لاخلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمانعين فى انه لايقال أنامؤمن ان شاء الله للشك فى ثبوت الايمان حال التكلم بالاستثناء المذكور والا كان الايمان منفيا لان الشك فى ثبوته فى الحال كفر بل ثبوته فى الحال مجزوم به دون شك غير ان بقاءه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة الذى يوافى العبد عليه متصفا به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعتبر فى النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم فربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه الا انه لما كان ظاهر التركيب أمر الاخبار بقيام الايمان به فى الحال وان الاستثناء يناقض الاخبار بقيام الايمان به فى الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالايمان فى الحال الذى هو كفر فكان تركه واجبالذلك وأما من علم قصده بانه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة فربما تعتاد النفس التردد فى الايمان فى الحال لكثرة اشعارها بترددها فى ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذقد تجر الى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصا والشيطان مجرد نفسه فى هلاك ابن آدم لاشغل له سواه فيجب حينئذ تركه اه وفيه شيآن الاول قوله فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى الخ لايخفى ان مانحن فيه ليس داخلا فى عموم مفهوم الآية لانها فى الامر المستقبل ووجود الابقاء والكلام فى الاستثناء الموجود حالا على احتمال انه ربما يعرض له حال يوجب له زوالا ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب ان شاء الله تعالى حيث يحتمل انه يصير شيخا وهو ليس تحته طائل وادخاله تحت قوله تعالى ولاتقولن لشئ الآية لايقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا على القارى من أصحابنا والثانى ان اشعار اللفظ فى نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض اذ الفرض قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة خوفا من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكمال بن أبى شريف وحاصل القول مع قطع النظر عما يرد عليه أن المستثنى اذا أراد الشك فى أصل ايمانه منع من الاستثناء وهذا لاخلاف فيه وأما اذا أراد انه مؤمن كامل أو ممن يموت على الايمان فالاستثناء حينئذ جائز الا أن الاولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق * (تنبيه) * قول من قال ان من شهد

وهى آخر مانختم به كتاب قواعد العقائد تم الكتاب بحمد الله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى

لنفسه بهذه الشهادة فليشهد لنفسه بالجنة فيه انه لامحذور في هذا المقال فانه ليس من قبيل قول القائل أنا طويل ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله اما قاصدا هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو قاصدا جهله بحقيقة وجود شروطه وهذه الاشياء في الحال أونظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال ولذا لما سئل أبو يزيد البسطامي هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فلحيتي خير والا فذنبه أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم * استطراد *اختلف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا راشد أنا متق ان شاء الله تعالى أي في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب قال الكستلي وههنا فرق دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن الرشاد أعني الاهتداء لعمل الصالحات والتقوى أي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيأ محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال أوفي حين من الاحيان وكذلك التقي ليس من اجتنب المحرم في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتمنع عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ماهو في القوة والثبات بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر واني للانسان ذلك وكيف لايشك في حصوله وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بتمامه وأما ثباته فأمر خارج عن مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا بياض بالاصل

(فصل) قد ألف قاضي القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال ولده له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحيلون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سيقت الي بحمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تآليف له وهي المسودة الاصلية فأحببت ايراد خلاصتها هنا تكميلا للفوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وها أنا أسوق لك مع اسقاط بعض مالا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا ولده بعد الحمدلة والصلاة ما نصه وبعد فقد علمت ماذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تكلموا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وساءني ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لاينبغي أن يكون بينهما من الخلاف مايفضي الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في الفروع فانهم جميعهم من أهل السنة انما يجري في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر لفظي أو معنوي لايترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغني ماقلت تألمت لذلك واستهجنت قول قائله وعذرته بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لايصلي خلف شاك في ايمانه وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظي وماأرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى مااعتقدوه بمن يقول هذه المقالة وهو بريء مما أرادوه به وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضي الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عنه مثل ماقاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التي سردناها في أول هذا المبحث ثم قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يمنعه ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في

هذه

هذه المسئلة طويل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منتشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول و يعانى مثل ماتعانيه فى المنقول والمعقول وارتياض فى العلوم واعتدال فى المنطوق والمفهوم وطبيعة وقادة وقريحة منقادة وتجرد فى علم الطريق والسلوك وتقوى وتذكر اذا عرض له مس الشيطان فتبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتى فى مباحث هذه المسئلة ماأخفى عن كل أحد لعزة من يفهمه أو يسلم فى المعتقد لكنى أرجو من الله أن يوفقك لفهـمه و يعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل * احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنفت فيه مجلدات ويكفى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه و رسله واليوم الآخر وذكر اللغويون قولين فى معنى أن تؤمن ومعنى الايمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدية فالايمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثانى أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالايمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وانما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره فى أول تفسيره وناهيك به ففرعت أنا عليه هذا الجواب * المسئلة الثانية هل الاعمال داخلة فى مسمى الايمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الايمان قول وعمل وجاء فى القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من مسمى الايمان داخلة فى مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثانى ان تجعل أجزاءه داخلة فى مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الاجزاء على قسمين منها مالا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالاغصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده وعليه مع الاغصان ولا يزول بزوال الاغصان وهذا هو الذى يدل له كلام السلف وقولهم الايمان قول وعمل يزيد و ينقص فان يجتمع هذان الكلامان الا على هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الايمان الثالث أن تجعل الآثار آثارا خارجة عن الايمان لكنها منه و بسببه واذا أطلق عليها فبالمجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكلية لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازا وهذا باطل والمختار القول الثانى وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعا للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان واذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه واذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمال داخلة فى مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزا لان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده و بهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين اما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم أن من فقد الاعمال يجزم بعدم الايمان لا أنه يقتصر على الاستثناء واما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الاذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل فيصح وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا لاعتقادهم دخول الاعمال فى الايمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فلذلك استثنوا وليس ببعيد * المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع فى الآخرة اذا مات عليه فمن مات كافرا

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لايعقبه كفر أو كان ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطريان مايحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقوفا على الخاتمة كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبط أولها بآخرها فيفسد أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والاول قول الاشعرى والثانى ظاهر القرائن تدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاه كلام بعضهم وعلى كل الاقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التى هى شرط اما فى الاصل واما فى التدين واما فى النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الاعمال داخلة فيه ويلزم على هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التى لايعلمها الا الله وليس شكا فى اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك فى كونه نافعا وصحيحا ومسمى عند الله ايمانا وان كان صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما فى قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه

* المسئلة الرابعة ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيرى وهى التى أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج سامعها الى تثبت فى الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنا وان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة فى مسماه فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الجسة المذكورة فى الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلابد للتصديق من المعرفة ويشهد لذلك مارواه البغوى أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى استقبله شاب من الانصار فقال له النبى صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت ياحارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أنظر ماتقول فان لكل قول حقيقة قال يارسول الله عزفت نفسى عن الدنيا فأسهرت ليلى وأظمأت نهارى وكأنى بعرش ربى بارزا وكأنى أنظر الى أهل الجنة يتزاورون فيها وكأنى أنظر الى أهل النار يتعاوون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان فى قلبه فقال يارسول الله ادع الله لى بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان فى سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو شاهد لامرين أحدهما جواز اطلاق أنا مؤمن من غير استثناء والثانى الاشارة الى ماقلناه من أن هذا الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووحدانيته معلومة لجميع المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون فى معرفتها وأعلى المعارف لانهاية لها فلا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى وأعلى الخلق معرفة النبى صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب الذى لابد منه فى النجاة من النار وفى عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ماليس بواجب وكل ذلك داخل فى اسم الايمان لانه تصديق بها او بالاخلال به والعياذ بالله قد يترك ذلك الواجب فقد يخرج من الايمان به وقد لايخرج والحد فى ذلك مزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب فى ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية المفاضة عليها من الملكوت الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهى اليه الا ويخاف أن يكون فيه على خطر وينخلع قلبه من الهيبة فيفزع الى المشيئة ويقول حسبى ان كنت أديت الواجب وسواه رجلان أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشراح الصدر باليقين فيطلق والآخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفى عنه بالاطلاق أيضا وعلى هذه الاحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف فى ذلك وكل قصد الخير وتكلم على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكلم على قدر حاله وكل اناء بالذى فيه يرشح ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الامور

المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانغمرت تلك الامور المقابلة له فى قلبه ومن جوّز الامرين نظر الى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ولا مقصرا فيما وجب عليه ولله الحمد والمنة * المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك فى القبول وهذا يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاة عليه قبل قطعا وكذا الصحة اذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعا وانما يكون فساده اذا صدق تصديقا غير مطابق والعياذ بالله فمن يعتقد فى الله أو فى صفاته ما يكفر به لا يقال انه مؤمن ايمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالايمان من الامور التى ليس لها الا وجه واحد كاداء الدين وما أشبهه * المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه جملت ان فيه على ما وضعت له فى اللغة من دخولها على المحتمل الذى يقال انه الشك وقد عرفناك تخريج الشك فيها على وجه لا يقتضى كفرا ولا شكا فى الايمان أما اذا قصد بها جاهل شكا فى أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التى ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال * المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقبلين كقولك ان جئتنى أكرمتك ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع اللسان يقتضى الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن فى المستقبل كما أنا مؤمن فى الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز عن القطع بالايمان فى الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن فى الحال ولكنه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التى ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الا على هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال فى ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه آخر يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التى قلناها ولكن ذكرنا لفظ كان تصحيحا للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت فى المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا يدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرمتنى غدا فأنا الآن محسن اليك أى لا بدع فى اكرامك لى لانى محسن اليك الآن * المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأدب وساق الآيتين قوله تعالى ولا تقولن لشئ الآية وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام الآية ولقوله صلى الله عليه وسلم انى لأرجو أن أكون أتقاكم وقد علم انه أتقاهم وهذا صحيح لكنه كله مستقبل وربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذى يتعلق بخصوصية ما نحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه والله أعلم اهـ كلام التقى برمته ولم أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قليل جدا فرحمه الله تعالى لقد كتبه فى بعض نهار تاليفا مالم يكتب غيره مثله فى خمسة أيام * استطراد * خلف كلام السبكى قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامى جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه فى كتاب السنة للالكائى الا أن السبكى زاد عند ذكر ابن مسعود واختلف فى رجوعه عنه فقد قرأت فى تلخيص الادلة لابى اسحق الصفار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثى الحافظ فى كتاب الكشف عن مناقب الامام عن موسى بن كثير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فمر به رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله قال لا يذبح نسيكتى من يشك فى ايمانه ثم مر به رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاته فلم يجعل من يستثنى فى ايمانه مؤمنا وجعله شاكا فى الايمان وأسند عن عطاء انه كان ينكر على من يستثنى فى ايمانه وأسند عن ابن مسعود رضى الله عنه انه كان يستثنى فى ايمانه وكذلك أصحابه فلقيهم صاحب معاذ ابن جبل وناظرهم حتى انزل ابن مسعود وجماعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطأ

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة انه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثني في ايمانه وأسند عن سفيان الثوري انه رجع عن الاستثناء في الايمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في ايمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك انه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما اذا لم يشك هذا الشك ولكنه يستثني على معنى انه هل يبقى على الايمان في مستقبل الوقت أو على ان قوله أنا مؤمن حقا يقتضي استكمال الايمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا انه يقتضي استكمال العلم بما يوجبه العلم فهذا لا يكون شكا في الايمان ولكنه يكون خطأ في القول لان توابع الايمان ليست من أصل الايمان فنفس الايمان يكون حاصلا بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الايمان ألا ترى ان ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم يكن ابن مسعود شاكا في الايمان وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في هذا الاستثناء وان لم يكن شاكا في ايمانه وقد حكى ان أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن أنت فقال قتادة نعم ان شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن ملة ابراهيم فانه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال فهلا قلت كما قال ابراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال له أبو حنيفة ولم ذاك قال لقوله ولكن ليطمئن قلبي فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال ابراهيم بلى حين قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد ظهر بما تقدم ان المنع عن الاستثناء في الايمان قال به جماعة من السلف ولم ينفرد به أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل الاختلاف حاصل في الطبقة الاولى على انه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب أبي حنيفة وان كان موافقتهم لا يعتد بها منهم الشمرية والثوبانية والشبيبية والغيلانية والمرلبية والنجارية لا كثرهم الله تعالى كما ان الاشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة وهم الخوارج والازارقة والصفرية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ما له تعلق بالايمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث)

(المبحث الاول) في بيان ما يتعلق بالايمان قال الكمال ان ما يجب به الايمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعملي وتفاصيلهما كثيرة فاكتفى بالاجمال وهو أن يقر بان لا اله الا الله محمد رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه واستسلامه للسانه وأما التفاصيل فما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى تعقل ذلك الامر التفصيلي وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان فان كان مما ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فجاحده حكم بكفره والافسق وضلل فما ينفي الاستسلام هو كل ما يدل على الاستخفاف من الالفاظ والافعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ادعاؤه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخمس وأما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم انما أرسل للعرب خاصة لا الى أهل الكتاب لا لثبوت الايمان له فيما بينه وبين الله تعالى لانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم لانه عليه السلام كان يكتفي بالتشهد منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد ويجاب عن هذا بأن كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم من كتابي أو مشرك فقد سمع منه ادعاء عموم الرسالة لكل أحد فاذا شهد انه رسول الله لزم تصديقه اجمالا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم يسمع منه فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم جهلا بثبوت التواتر عنه به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان ان الايمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة فقيل هو مخلوق واليه ذهب الحرث المحاسبي و جعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم هكذا نقله الاشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية ونقل الاشعري عن أحمد بن حنبل و جماعة من أهل الحديث انه غير مخلوق وهو قول أهل بخارى وفرغانة من الماتريدية وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسايرة واليه مال الاشعري و وجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان في قول من قال ان الايمان غير مخلوق ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله لان من أسمائه الحسنى المؤمن وايمانه هو تصديقه في الازل بكلامه القديم واخباره الازلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني ولا يقال ان تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به حادث اه ولا يخفى ان الكلام ليس في هذا المرام اذ أجمعوا على ان ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وان اعتبر هذا المعنى لا يصح ان الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيهما في أسمائه الحسنى بل السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أظن بأن أحدا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا المفهوم الموهوم لان صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلى أهل بخارى بان الايمان أمر حاصل من الله للعبد لانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم بمجموع ماذكر قد قام به ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية متمسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند الى الجهل اذ الايمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهمام في المسايرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الايمان حيث قال نقر بأن العبد مع أعماله واقراره ومعرفته مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في لسان أو قلب أو مصحف وان أريد به اللفظي رعاية للادب مع الرب لئلا يتوهم متوهم ارادة نفس القديم والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان ان الايمان باق مع النوم والغفلة والاغماء والموت وان كلا منهما لا يضاد التصديق والمعرفة حقيقة لان الشرع حكم ببقاء حكمها الى أن يقصد صاحبها الى ابطالها بارتكاب أمر حكم الشرع بمنافاته لهما فيرتفع ذلك الحكم خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة فلا يوصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهمام لكنه يخالف لما في المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع اه فارتفع النزاع فتأمل *(خاتمة المباحث)* في بيان ما يقابل الايمان وهو الكفر أعاذنا الله منه اختلفوا في المقابلة بين الكفر والايمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم والملكة فمن قال بالاول قال الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسل به ومن قال بالثاني فسره بقوله عدم الايمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب اذ لا يكون مرتكبها بارتكابه اياها منكر الشيء من الدين معلوما ضرورة انه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض الخمسة أعني الصلاة وأخواتها لانا نقول انما كفروه بذلك لان الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات وأمثال ذلك كفرا وليس من التكفير بمجرد الذنب يبقى النظر في الادلة الشرعية التي جعلت هذا علامة الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلا لا استهزاء ولا استحلالا بتركها وهذا نظار آخر فاعرفه والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير وسيأتي لذلك بسط والله أعلم

(النوع الرابع من الفصول الثلاثة)

في بيان مسائل اعتقادية يتم بها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول

(فصل) العبد مادام عاقلا بالغا لا يصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المفسرون على ان المراد به الموت وذهب بعض أهل الاباحة الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الغفلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب فمعناه انه اذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث ان من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل

من لم يكن للوصال أهلا * فكل طاعة له ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكاليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علما بأنها سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لانها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لانه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى والحاصل ان الترقي فوق التوقف كالتدلي والله أعلم

(فصل) الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناوله وينتفع به وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وذهب المعتزلة الى أن الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وأخرى بما لم يمنعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا ورد عليهم انه يلزم على الاول أن لا يكون ما تأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا على الوجهين الاخيرين وان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجوه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالا كان أو حراما ولا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه أو يأكل غيره لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

(فصل) الدعاء مخ العبادة كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء يرد البلاء اذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في ان الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا فقيل الاول لانه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والجمود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الاتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الاولى أن يقال ان الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفاصل بينهما الاشارة فمن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقته كما ورد من فتح له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الرحمة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقته كما جاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال اما اليك فلا قال فاسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعباد فيه نصيب ولله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا أعلى وأغلى والله أعلم

(فصل) اتفق أهل السنة على ان الاموات ينتفعون من سعي الاحياء بأمرين أحدهما ما تسبب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب

الحج فعن محمد بن الحسن انه انما يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمحجوج عنه وهو الصحيح واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبوحنيفة وأحمد وجمهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شئ البتة لا الدعاء ولا غيره وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدلاله بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ماسعى مدفوع بأنه لم ينف انتفاع الرجل بسعي غيره وانما نفى ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لساعيه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينتفع الا بما سعى ثم قراءة القرآن واهداؤه له تطوعا بغير أجرة يصل اليه أما لو أوصى بأن يعطى شئ من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الآن على خلافه فالاولى أن يوصي بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لاهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لانه لم ترد به السنة وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا تكره لما روي عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها والله أعلم

(فصل) كره أبوحنيفة وصاحباه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبوحنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقد العز من عرشك أو بمقاعد وأجازه أبو يوسف لما بلغه الاثر فيه وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الحرمة أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

(فصل) في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما ينسب للامام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزأه فقد رجع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الا مع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشية أم البراهين ما نصه قالوا ومن الجلي الواضح ان وضع اللغات ليس الا لتفهيم السامع فالمحوج اليه التكليم والخطاب لا التكلم او الكلام قال ومن هذا يظهر نفي الائمة رضي الله عنهم فالشافعي مثلا لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبوحنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بصحة صلاة المترجم للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جائز تبليغها باللغة المترجم بها لو كانت لسان النبي المبلغ له اهـ فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

(فصل) تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال قال القونوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المهجاة لانه في معنى الكاهن اهـ قال ملا علي ومن جملة علم الحروف فأل المصحف حيث يفتحونه وينظرون في أول الصحيفة أي حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلا كم حكموا بانه غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن العجمي في منسكه فقال اختلفوا في الفأل فكرهه

بعضهم وأجازه آخرون ونص المالكية على تحريمه اه ولعل من أجاز الفال أو كرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر حروف المبنى فانه فى معنى الاستقسام بالازلام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال الكرمانى ولا ينبغى أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض افعل لا تفعل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فانه بدعة اه وذكر فى المدارك مايدل على انه حرام بالنص فراجعه وقال الزجاجى لا فرق بين هذا وبين قول المنجمين لا تخرج من أجل نجم كذا أو اخرج لطلوع كذا قلت ولابطال هذه الاشياء جعل النبى صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ماخاب من استخار ولا ندم من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولى الامر وكل قادر أن يسعى فى ازالة هؤلاء المنجمين والكهان والعرافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات ومنعهم من الجلوس فى الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا على الناس فى منازلهم لذلك ولا يكفى من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى فى ازالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم ويأكلون السحت باجماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم أهل تلبيس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعى الحال من أهل الحال كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطرقية والمكارين فهؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التى تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبيس وقد يكون فى هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعى النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شئ من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتكلم فى هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجمهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد فى المنصوص عنه وهذا هو المأثور عن الصحابة رضى الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطابها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والبخور ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشرك واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التكلم به وكذا الكلام الذى لا يعرف معناه ولا يتكلم به لامكان أن يكون فيه شرك لا يعرف ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى مالم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن فى قضاء حوائجه وامتثال أوامره واخباره بشئ من المغيبات ونحو ذلك واستمتاع الجنى بالانسى هو تعظيمه اياه واستعانته واستغاثته وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضى انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا وهؤلاء فى الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكونون محتجبا عن أبصار الانس وانما يحتجب أحيانا فمن ظن انهم من الانس فمن غلطه وجهله وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ومن اللطائف ماحكاه بعضهم ان منجما صلب فقيل له هل رأيت هذا فى نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ماعرفت انها فوق خشبة والله أعلم *(خاتمة)* الفصول لذكرت فيها عقيدة مختصرة لى أحببت ادراجها هنا اقتداء بالائمة الاعلام واشارة برزت لى بالهام فى المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها منى بمنه ويحلنى بها فى أعلى الفردوس مع امنه وهى هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مدبر الخلائق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبى الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والاسلام والاحسان

لحديث جبريل عليه السلام المخرج فى الصحيحين فأول ما يجب على المكلف الايمان وهو التصديق الباطنى بكل ما جاء به النبى مما علم بالضرورة اجمالا فى الاجمالى وتفصيلا فى التفصيلى والاجمالى لا بد منه لصحة الايمان ابتداء كأن يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلى يشترط فيه الدوام والاعمال مكملات والمؤمن به خمسة فى الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وزيد فى بعض الروايات والقدر خيره وشره فالايمان الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بانه واحد أحد لا شريك له موجود ليس كمثله شئ ولا يشبهه شئ منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية وصفة فعله التكوين وصفات ذاته حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه حى عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى احدث العالم باختياره منزه عن الحد والضد والصورة لا يكون الا ما يشاء لا يحتاج الى شئ وهو حليم عفو غفور والايمان بالملائكة بانهم أمناؤه على وحيه وبالكتب المنزلة بحقيقة ما فيها وبالرسل بانهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتى وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ والايمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرة من يقول للشئ كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لما جاء من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان للقادر عليهما واقام الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بغاية المراقبة ونهاية الاخلاص والتمسك بالتقوى فانه السبب الاقوى فالايمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيأ لمن صح اسلامه ونال من الدين أدنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب فهذا جملة ما يجب اعتقاده فى أصول الدين وما عدا ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل فعليكم اخوانى بدين الاعراب والعجائز هدانا الله واياكم الى الطريق الاقوم والانابة بأسنى الجوائز هذا وقد جف عرق جياد الافهام وقطعت صحارى الطروس مطايا الاقلام واستراح العقل عن نكر الاستنهاض واعشوشب روض الآمال وارتاض بعد صلاة الظهر من يوم الاربعاء لخمس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمنزلى بسويقة لالا

(كتاب أسرار الطهارة وهو الكتاب الثالث من ربع العبادات)

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله ناصر كل صابر الحمد لله الذى حلى سرائرنا بالعقائد الصحيحة المنجية فى دار القرار وهذب ظواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الاسرار وجعل خواطرنا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرقت كواكبها فى رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه ومصطفيه المختار الذى بعثه وطرق الايمان قد عفت منه الآثار فأحياه احياء الارض بوابل الامطار ونشره فى جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة الابرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقبى الدار وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث كتاب من كتب احياء علوم الدين للامام العدل الثقة حجة الاسلام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدى الى روحه من نسيم المغفرة أعبقه وقد وفقنى الله جلت نعماؤه وتقدست أسماؤه الى توضيحه وتقريره وأرشدنى الى تهذيبه وتحريره والسلوك فى شعابه والترويض لصعابه والخوض فى لججه والامداد باثبات حججه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضح سبيله لمعانيه وراق زلال فوائده وامتدت ظلال عوائده وعلا مكان منقوله وثبتت أركان معقوله بعد اختيارى الآن ومراجعتى لمصنفات المذهبين فمنها فى مذهب الامام الشافعى رضى الله عنه الذى هو مذهب المصنف شرح الوجيز للامام أبى القاسم الرافعى والمتن للمصنف الذى قيل فيه لو ادعى النبوة